

Università “Federico II” di Napoli – Facoltà di Lettere – Dipartimento di Filosofia

Scuola di dottorato in Scienze filosofiche – XXII ciclo

La monade nuda

Un itinerario nella storia dell'idea di intersoggettività

Docente *tutor*:

**professor Marco Ivaldo
cattedra di Filosofia morale**

Dottorando di ricerca:

dottor Claudio D'Errico

Animus enim in indefinitis non acquiescit (Hobbes).

Prefazione

Lo scopo principale di questo lavoro è di ricostruire, senza pretese di completezza, la linea essenziale lungo la quale il tema dell'intersoggettività si è venuto sviluppando nella storia del pensiero. La linea per la verità si rivela abbastanza segmentata e, dopo essere emersa in piena luce con Protagora, torna a inabissarsi per millenni sotto la superficie della coscienza filosofica. Su questo punto lo stesso Platone sembra essere più indietro del sofista. I riferimenti all'intersoggettività, che gli vengono attribuiti, sono infatti molto più indiretti della teoria protagorea che si può ricavare dal *Protagora* e dal *Teeteto*. I due dialoghi mostrano anzi che Platone sottovaluta la funzione di alcune idee del sofista, che dovevano costituire il fulcro della sua teoria dell'intersoggettività, ed esse richiedono infatti di essere ricostruite. Egli deve però aver attribuito loro qualche significato, perché seppur in forma indiretta e polemica ce le ha tramandate.

Dopo questa fase aurorale occorre attendere la modernità, perché la filosofia cominci un lento e faticoso riavvicinamento al tema, attaccando alla radice il paradigma conoscitivo naturalistico e trasformandolo nel senso di un primato dell'agire sociale. Questo è il merito di Hobbes, che ha avviato nella ragion pratica l'identico capovolgimento di prospettiva, che Cartesio ha operato nella teoresi con la sua svolta sostanzialmente trascendentale. In questo modo il dualismo ontologico cartesiano si replica simmetricamente nella dimensione etica. Spinoza è il primo a cogliere l'importanza decisiva dell'argomento di Hobbes, ma è Vico che lo mette veramente a frutto, liberandolo dall'astrattezza del convenzionalismo e orientandolo verso i concreti mondi umani che attraversano la scena della storia.

Nella filosofia trascendentale il dualismo ontologico si radicalizza sia sul piano teoretico che su quello pratico. È in effetti sulla base del dualismo pratico di natura e spirito che Fichte elabora la sua teoria dell'intersoggettività, giungendo a conclusioni sorprendentemente simili a quelle di Protagora, ma quasi certamente in modo indipendente da lui. Con Hegel si conclude la fase che potremmo definire classica dell'indagine sull'intersoggettività. Egli abbandona il modello educativo di Protagora e Fichte e, specialmente nella *Fenomenologia*, sviluppa molteplici forme di accesso al tema. In particolare, per i rapporti autenticamente comunicativi, la sua ricerca va sotto il titolo complessivo di «eticità». Dopo Hegel il tema scompare nuovamente dall'orizzonte filosofico per almeno un altro secolo, riemergendo soltanto nel novecento.

È a partire soprattutto da Husserl, che il tema dell'intersoggettività ritorna nel dibattito filosofico, cominciando a conquistare una posizione di sempre maggior rilievo. Verso la metà del secolo inizia la riscoperta dei precedenti storici, che sono essenzialmente Fichte e Hegel. Soprattutto in questo lavoro si è distinto Masullo, che ha ricostruito con grande perspicacia le teorie dei due autori canonici, mentre dal lato più propriamente teoretico ha conquistato un posto di rilievo la pragmatica trascendentale di Apel. Nella distanza tra queste due filosofie si può misurare l'ampiezza odierna del problema dell'intersoggettività.

Il titolo prescelto proviene da Hegel, per il quale «la monade nuda» designa l'aspetto soggettivo del male, che ha come propria condizione la «riflessione» assoluta dell'io in se stesso. Il male è l'estrema «astrazione» del sé riflesso, che si isola dalla continuità con gli altri e «si affonda nella sua profondità, in tutto il suo abisso. Quest'anima è la monade non sviluppata, nuda, l'anima vuota senza realizzazione» (cfr. 3. 6). Il male è la soggettività che si risolve completamente nella pura forma dell'essere per sé, astraendo da ogni contenuto, compreso il proprio sé concreto, che di fatto si «realizza», e cioè si genera e si rigenera ogni momento, nella comunicazione coi propri simili. Nella coscienza cattiva il dialogo con gli altri si riduce alla modalità strategica e strumentale, mentre tutto l'orizzonte del senso si raccoglie utilitaristicamente nel dialogo interiore.

Se il male presuppone necessariamente un io che ha isolato con la riflessione la propria interiorità, sottraendola al contatto con gli altri, allora il semplice isolarsi è l'inizio del male e il male stesso. Isolamento e incomunicabilità già di per sé, prima di ogni effettiva opzione morale, riducono alla nudità la monade che ciascuno di noi è. Questo è il fenomeno sociale che connota sempre più decisamente l'odierna civiltà individualistica. È l'alienazione, oltre che dalla

oggettivazione assicurata dal lavoro, da quella permessa dai semplici rapporti comunicativi. Lo sprofondare nell'«abisso» della singolarità, la quale si assolutizza nel consumo, nel piacere o anche in un malinteso intimismo. È la «solitudine» dell'anima «nella gran folla dei corpi», che Vico aveva profeticamente annunciato. Oggi è soprattutto così che la soggettività interattiva si fa nuda monade, contro il diritto/dovere di comunicare, che come ha mostrato Apel, esplicitando una posizione che è già di Hegel, è l'autentica universale opzione morale. Questa è l'alienazione radicale, perché «l'esistere è essenzialmente essere per altro» e «il singolo [non] è una persona reale senza relazione ad altre persone»¹.

Il lavoro, oltre allo scopo che si è detto, ha altri obbiettivi di ricerca concomitanti. In primo luogo il problema storiografico, ma inevitabilmente anche teoretico, di una definizione precisa dell'oggetto della filosofia pratica, ovvero della scienza stessa. Espresso da questa seconda prospettiva, il problema è, se l'etica debba essere una scienza solo deduttiva (costruttiva), più o meno sul modello di Kant, oppure anche descrittiva (ricostruttiva) e quindi storica, più o meno sul modello di Hegel e anche di Vico. È molto significativo che oggi il dissidio interno all'ermeneutica trascendentale corra all'incirca lungo questo discrimine, con Apel sostanzialmente dal lato deduttivo e Habermas da quello ricostruttivo.

Un altro obbiettivo dello studio è di evidenziare i punti di concordanza e di analogia tra Vico e Hegel, di cui quello appena citato è uno dei salienti. In particolare, si vuole attirare l'attenzione sul fatto che *Scienza nuova* e *Fenomenologia dello spirito* sono opere uniche nella storia della filosofia, perché fondono il momento logico e quello storico in un solo flusso narrativo, come non era mai avvenuto fino ad allora. Questa è la loro profonda affinità, sostanzialmente intesa già da Bloch e Apel, sotto le differenze di superficie. Un'affinità di specie diversa è quella che si cerca invece di evidenziare nel confronto tra Hobbes e Hegel (cfr. 1. 2).

Un terzo motivo è la chiarificazione di alcuni punti fondamentali del pensiero di Hegel. Innanzitutto riguardo al ruolo del sentimento nella sua etica, con l'esplicito collegamento ad Aristotele che, nell'architettura del sistema, si traduce nella dislocazione dell'aspetto affettivo della ragion pratica non nello spirito oggettivo, ma in quello soggettivo. Il punto interseca il rapporto tra eticità e moralità, per il cui lato storico si rende necessario esplicitare qualche reticenza di Hegel in merito all'atteggiamento di Socrate nel suo processo (cfr. 3. 4). Del pensiero di Hegel si rileva inoltre la grande attualità sui temi dell'a priori linguistico, della pretesa di verità/validità e della contraddizione performativa. In particolare il processo dialogico tra lo spirito agente e l'anima bella (cfr. 3. 5) appare ricco di suggestioni concettuali ancora non del tutto esplorate, che potrebbero aver avuto qualche influenza sulla pragmatica trascendentale (cfr. 3. 6).

¹ Georg W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cur. Vincenzo Cicero, Rusconi, Milano 1998, p. 175 e p. 553.

Capitolo I. Linee di sviluppo del tema dell'intersoggettività da Protagora a Fichte.

1. 1. Protagora. La prima teoria dell'intersoggettività.

Il punto di partenza storico di questo studio è individuato nell'esposizione che Platone fa del pensiero di Protagora, soprattutto nel *Protagora* e in misura minore nel *Teeteto*. In essa, soprattutto nelle sue pieghe, si ritrovano alcuni temi fondamentali, che sembrano riguadagnare rilevanza nell'odierno dibattito filosofico, oltre a motivi, ereditati dal pensiero successivo, in particolare da Platone e Hegel, di cui si tenterà di mostrare l'ascendenza protagorea. I temi essenziali di Protagora sono riemersi nella contemporaneità, dal lato più strettamente teoretico, nella pragmatica trascendentale e, dal lato storico, nella cosiddetta "scuola di Tubinga", ma anche nell'intreccio di entrambi gli aspetti, ad es. in Hösl e Jermann. Nel complesso essi sono: 1. la distinzione tra sapere strumentale («sapere vitale») e sapere comunicativo («sapere politico»); 2. l'interpretazione della comunicazione essenzialmente come scambio di saperi e quindi come universale azione educativa di tutti verso tutti; 3. l'assunzione del linguaggio come paradigma; 4. l'identificazione della funzione di test dialettico della contraddizione; 5. la tematizzazione del sapere di sfondo del mondo della vita; 6. il concetto di verità come consenso. Verranno trattati però più specificamente i primi aspetti, che attengono direttamente al tema complessivo del lavoro. In particolare il secondo, che è il principio attraverso il quale, sulla scorta del modello fichtiano, si può ricostruire nel pensiero di Protagora una vera e propria teoria dell'intersoggettività.

La posizione della Sofistica nella storia del pensiero occidentale, e in particolare del suo iniziatore Protagora, è estremamente complessa e suscettibile di revisioni radicali, data l'estrema scarsità di fonti della filosofia presocratica. Hegel è il primo a porre seriamente in dubbio la tradizione del sofista come mero retore detentore di un sapere solo «apparente» e finalizzato all'eristica, accreditata da Platone e Aristotele e successivamente fissata nella storia della pensiero. Il punto decisivo, che Hegel mette in luce, è che il movimento dell'illuminismo sofistico non rappresenta che l'aspetto filosofico della «grande svolta della storia», con cui la società greca inaugurò l'epoca dell'individualismo occidentale (cfr. 3. 2). Mai come in questo caso alla filosofia risulta impossibile comprendere l'oggetto in esame, senza collocarlo nella società umana che lo produce. La nascita della Sofistica rispecchia l'evoluzione culturale di questa e la conseguente crisi globale dei valori della città antica nel difficile passaggio dalla comunità alla società (dal mito al *lògos*). Se Hegel, nel senso della «svolta», può qualificare Socrate come «inventore della morale», forse a maggior ragione si è autorizzati a vedere in Protagora il primo uomo «post-convenzionale», e non solo nel senso morale. Protagora compie il primo epocale passo verso il nuovo mondo, quello dell'individuo. Di fatto nella storia universale egli è il primo uomo che, «distanziandosi» riflessivamente dal proprio mondo della vita e del suo ingenuo *èthos*, giunge a oggettivarlo e quindi a relativizzarlo.

Protagora è il capofila di un movimento che esprime la profonda rivoluzione nel pensiero umano avvenuta in Grecia nel V secolo a. C., cui dal punto di vista gnoseologico corrisponde la lunghissima ma irresistibile ascesa del principio di causalità fino ai fasti seicenteschi. Pur sotto il velo polemico della scrittura di Platone, si intravede nel sofista un pensiero di grande coerenza e originalità, che sintetizza i due motivi fondamentali affermatosi nella filosofia greca: la dialettica logico-formale di Parmenide e Zenone e la dialettica reale di Eraclito. La prima subisce una decisa «svolta linguistica», mentre la seconda viene esplicitata in termini di relazionalità universale: «Le qualità [...] tutte nascono da relazione reciproca e, in ogni loro svariata forma, hanno origine dal movimento; poiché, come sostengono Protagora e gli altri, non si può nemmeno determinare con certezza che ciò che agisce o ciò che subisce, presi isolatamente siano un qualcosa» (*Theaet.* 156e-157a). Di certo c'è solo la relazione, i membri di essa, gli individui, fuori della relazione in effetti sono astrazioni, come un uomo senza mondo. La relazionalità è il vero contenuto della realtà,

mentre il movimento ne è la forma assoluta: «In effetti niente mai è, ma tutto diviene» (*Theaet.* 152e). Movimento e relazionalità sono le leggi fondamentali della realtà, cui l'uomo in nessun senso può sfuggire: «La conclusione è che siamo reciprocamente legati» (*Theaet.* 160b). Il mondo appare come il divenire di infinite relazioni, che, rendendo ogni situazione assolutamente irripetibile, pongono problemi quasi insolubili al sapere. Da qui l'impossibilità di un universale criterio oggettivo di conoscenza. Solo dall'interno dell'infinito delle relazioni, cioè nell'esperienza vissuta, può prospettarsi un criterio tanto mobile e immediatamente relazionale quanto lo è la realtà. Questo è il motivo principale della teorizzazione protagorea del *mètron ànthropos*.

Alla luce delle stesse motivazioni il linguaggio acquista per Protagora uno *status* privilegiato, perché la sua natura, identica a quella del pensiero, è appunto movimento e relazionalità allo stato puro. Come per Wittgenstein, il mondo e il linguaggio hanno la stessa «forma». Con il linguaggio l'uomo dà «forma alla propria opinione nel flusso che scorre dalla bocca, come in uno specchio o nell'acqua» (*Theaet.* 206d). La fluidità e la trasparenza sono le note essenziali della lingua, precisamente come in Hegel sono le proprietà del concetto realizzato. Predicare del mondo l'essere, cioè la quiete, paralizzando la naturale mobilità del linguaggio, è un errore che i filosofi greci, almeno da Protagora in poi, si guardano bene dal commettere: «Se qualcuno rendesse statico qualcosa con l'espressione verbale, sarebbe facile confutarlo» (*Theaet.* 157b). Forse dalla variazione di questo motivo, molto probabilmente di origine protagorea e sicuramente dominante nella temperie filosofica ed eristica dell'epoca, proviene la condanna della scrittura formulata da Socrate e Platone, che si annuncia proprio nel *Protagora*: dove appare due volte. La prima a proposito dei «retori» abili in lunghi discorsi, ma che se interrogati per chiarimenti puntuali, «come libri, non saprebbero né rispondere né a loro volta porre domande» (*Protag.* 329A; cfr. *Phaedr.* 275d-e). La seconda poco più avanti a proposito dei «poeti che non si possono neppure interrogare su quello che dicono» (*Protag.* 347e). Solo la vivente presenza dell'interprete può *erotòmenon lògon doùnai*, come Platone fa dire a Protagora.

Il retroterra teorico di questo argomento sembra in effetti più di origine sofistica, e cioè protagorea, che di Socrate e Platone, ai quali invece potrebbe risalire la sua applicazione al problema della comunicazione filosofica. L'argomento comporta che rispetto all'inesauribile infinità del linguaggio, alla sua sempre disponibile ulteriorità, la realtà compiuta dell'uomo, cioè atti e opere, si mostri limitata e finita. La realtà dell'uomo è un fatto, perché «le azioni umane» sono «una specie di enti» (*Crat.* 386e). In quanto fatto, essa è esposta ai «due discorsi contrapposti [...], che è possibile fare su ogni fatto», discorsi i quali «non sono altro che l'attuazione delle diverse possibilità di caratterizzazione qualitativa della cosa»². La cosa è *adiàphora* in sé, ma nella sua modalità relazionale contiene «i vari *lògoi* che sono immanenti [...] nella materia»³, cioè la possibilità di investimenti valoriali contrari e contraddittori da parte dell'uomo. Quando il *lògos* individuale si è realizzato come azione o prodotto, è passibile, allo stesso modo di una cosa della natura, di contraddizione e di contestazione di validità senza possibilità di giustificarsi. Solo con il linguaggio si può rispondere antilogicamente all'antilogia e contraddire l'altrui contraddizione della propria azione o della propria opera, difendendoli e difendendo così se stessi. Questo stesso argomento, o uno molto simile, svolge una funzione decisiva in Hegel al culmine del movimento fenomenologico della moralità (cfr. 3. 5).

La centralità della posizione del linguaggio nel pensiero di Protagora è attestata a sufficienza da Platone che, quando Protagora sostituisce Socrate nel condurre la discussione, gli fa pronunciare questa premessa: «Io penso che una parte importantissima della cultura di un uomo consista nella buona conoscenza dei poeti, cioè nel saper comprendere, del linguaggio dei poeti, quale si esprima come deve e quale no, e nel saper analizzare tale linguaggio e renderne conto a chi ce ne chiede spiegazione» (*Protag.* 338e-339a). Poco più avanti il procedimento del sofista viene definito «interpretazione della poesia» (*Protag.* 342a). Il rapporto tra Protagora è il *corpus* poetico della

² Giovanni Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Il tripode, Napoli 1971, p. 83.

³ Mario Untersteiner, *I sofisti*, Editore Bruno Mondadori, Milano 1996, p. 70.

cultura greca è analogo a quello del credente greco, che trae da esso tutta la materia della propria religione. Per testimonianza di Erodoto, «Esiodo e Omero [...], furono essi a fissare per i greci una teogonia» (II, 53). Per questo aspetto il sofista resta nel solco della tradizione, con la differenza che la sua opera consiste in uno sforzo di razionalizzazione di quest'ultima. Non ci si ferma più al mero fatto narrativo come in un dogma, ma esso viene sottoposto a una metodica critica del senso, per farne affiorare il nocciolo razionale e la coerenza argomentativa. Il linguaggio dell'interprete funge da metalinguaggio ultimo, tornando ad assicurare la parola viva della giustificazione razionale a una comunicazione irrigidita nella fattualità di un'opera. È pure di grande rilevanza che, nella sua ricostruzione dello stato di natura e dell'origine della società, Protagora abbia individuato nel linguaggio la prima *téchne*: l'uomo, «usando l'arte, articolò ben presto la voce in parole e inventò case vesti calzari giacigli e il nutrimento che ci dà la terra» (*Protag.* 322a). Come dire implicitamente che la ragione comunicativa, per quanto ancora nella forma pre-politica, precede in ogni caso quella strumentale, perché quest'ultima richiede la comunicazione come sua condizione previa. A una tale conclusione la filosofia contemporanea è giunta solo da pochi decenni. Un'analogia modernità di pensiero si ritrova nell'articolazione del principio dell'uomo-misura sia sul piano sensibile che su quello razionale, contrariamente al giudizio di Hegel, fuorviato da Platone. Su quest'ultimo piano l'uomo può essere misura solo se pensato in un contesto intersoggettivo, come fa Protagora.

Una ricostruzione della teoria protagorea dell'intersoggettività deve muovere dal dialogo platonico che porta il suo nome. Da qui è possibile ricavare l'impianto generale della teoria, che va poi integrato con alcuni importanti luoghi del *Teeteto*. Iniziamo quindi l'esame del *Protagora*.

La parte filosofica del dialogo comincia con la richiesta, che Socrate fa a Protagora, di spiegare in che cosa consista l'insegnamento che è venuto a offrire ai giovani ateniesi. Dalle risposte del sofista, Socrate conclude che ciò che egli professa di insegnare è l'«arte politica» e la «formazione di buoni cittadini». Alla conferma di Protagora, Socrate muove la sua obiezione di fondo in merito all'insegnabilità di questa «arte» (*téchne*) o «virtù» (*aretè*). Egli la motiva servendosi brevemente di due argomenti, uno «pubblico» e uno «privato». Il primo è che nell'assemblea gli ateniesi respingono il parere degli incompetenti per i problemi riguardanti

«tutte quelle arti che si ritiene possano essere apprese e insegnate», ovvero «quando si tratta di materia che è oggetto d'arte; quando invece si debba deliberare sul modo di condurre gli affari dello stato, indifferentemente si leva a dare il suo consiglio un architetto, un fabbro, un calzolaio un commerciante, un marinaio, un ricco, un povero, chi è di nobile nascita e chi non lo è» (*Protag.* 319c-e).

Dall'argomento «pubblico» Socrate trae allora la conclusione che gli ateniesi «evidentemente ritengono che la virtù politica non sia insegnabile». L'argomento «privato» invece è che nemmeno padri dotati di grandissima virtù politica sono in grado di insegnarla ai figli, come risulta emblematicamente dal caso di Pericle.

Prima di replicare all'obiezione di Socrate, Protagora chiede agli ascoltatori se preferiscano che egli mostri la possibilità dell'insegnabilità della virtù politica con un «ragionamento» (*lògos*) oppure con un «racconto» (*mýthos*, che Vico traduce con *fabula*), «come più anziano a più giovani» (in un altro luogo il mito è presentato come un «gioco per bambini», *Polit.* 268d-e). Di fronte alla libertà di scelta che gli viene lasciata, il sofista approfitta del privilegio, che la cultura dell'*èthos* tradizionale gli consente, prendendo le mosse dal mito di Prometeo. Nella risposta di Protagora il mito diventa una ricostruzione storica dell'origine della società umana, sullo sfondo di una provvidenza divina ancora fluttuante tra dèi olimpici e titani, e perciò anche contraddittoria, come risulta dalla sbadataggine di Epimeteo e dall'antagonismo tra Prometeo e Zeus.

Nel racconto di Protagora Prometeo provvede ai mezzi di sussistenza per l'uomo, che la trascurataggine di Epimeteo aveva lasciato nella condizione di «scimmia nuda» o di «bipede implume», rubando a Efesto e ad Atena il «sapere tecnico» e il «fuoco», cioè il sapere strumentale. Gli uomini però ebbero così solo «il sapere vitale, ma non quello politico» (*Protag.* 321d), perciò vivevano «isolati» e preda delle fiere.

«Cercarono quindi di radunarsi e di salvarsi fondando città [cioè stringendosi in società]: ma ogni qual volta si

radunavano, si recavano offesa tra di loro, proprio perché mancanti dell'arte politica, onde nuovamente si disperdevano e morivano. Allora Zeus, temendo per la nostra specie minacciata di andare distrutta, inviò Hermes perché portasse agli uomini il pudore e la giustizia, affinché servissero da ordinamento della città e da vincoli costituenti unità di amicizia» (*Protag.* 322B-c).

Un sentimento e un concetto sono per Protagora i pilastri delle comunità umane, in grado di porre un argine alla *ybris* dei singoli e rendere così possibile l'umano consorzio. Per questa integrazione della motivazione razionale e di quella affettiva dell'agire morale, la teoria normativa di Protagora si può accostare a quella di Hegel (cfr. 3. 5 e 3. 6). La narrazione finisce con la domanda di Hermes, se debba «distribuire giustizia e pudore come sono state distribuite le arti [...] oppure a tutti», e la risposta di Zeus: «A tutti e che tutti ne abbiano parte: le città non potrebbero esistere se solo pochi possedessero pudore e giustizia, come avviene per le altre arti» (*Protag.* 322c-d). A questo punto Protagora passa al discorso razionale, capovolgendo brillantemente l'argomento pubblico di Socrate. Riprendendo l'immagine degli ateniesi riuniti in assemblea e in consonanza con il giudizio espresso da Zeus, egli osserva: «Qualora si accingano a deliberare su questioni relative alla capacità politica, che si impernia tutta sulla giustizia e sulla saggezza, è ragionevole che tutti vengano ammessi, poiché si ritiene necessario che ognuno sia partecipe di questa dote, o non esistano città» (*Protag.* 322e-323a). Tutti i componenti di una comunità, per il fatto stesso di essere tali, in qualche misura devono essere «partecipi» della giustizia, o almeno mostrare di esserlo, come si dirà poi.

La coesione del sistema sociale è assicurata da un sapere comunicativo finalizzato all'autolimitazione etica di ogni soggetto rispetto alla sfera dell'altro. Questo sapere normativo, dice Protagora, riassume in sé «la giustizia, la temperanza, la santità, in una parola quell'unica cosa che io chiamo umana virtù» (*Protag.* 324e-325a). La virtù politica consiste, oltre che del pudore, di un sapere della giustizia, il «sapere politico». Esso è l'indispensabile integrazione di quell'altro, che Protagora definisce «sapere vitale», cioè il sapere meramente strumentale accumulato nelle varie arti e tecniche simboleggiate con le figure di Atena ed Efesto (gli «universali fantastici» di Vico). In termini linguistici: la «virtù» o «arte» o «sapienza politica», almeno per la sua origine e a differenza della retorica deteriore, non ha fini perlocutivi bensì illocutivi: rendere innanzitutto possibile l'instaurarsi dell'intesa e il mantenimento della comunicazione interpersonale. Pudore e giustizia, l'uno dal lato dell'affettività, l'altra da quello del sapere consapevole, moderano la *ybris* dello stato di natura, che Protagora, contro la tradizione dell'"età aurea", delinea *ante litteram*, quasi storicisticamente, come uno stato di isolamento e di reciproca ostilità tra gli uomini. La loro azione etica permette l'istituzione del mondo sociale per mezzo di una stabile rete di comunicazioni intersoggettive.

La coordinazione di sentimento e sapere, permettendo il rispetto della libertà dell'altro, fonda la possibilità di una comunicazione che è volta innanzitutto a una prassi cooperativa in vista di scopi materiali. Qui sembrerebbe emergere il limite "utilitaristico" del pensiero di Protagora. Egli infatti, interpretando questo aspetto del mito in senso opposto a quello di Hegel⁴, mostra di subordinare la funzione comunicativa della virtù politica al fine delle altre arti, cioè all'agire strumentale per l'autoconservazione. Non diversamente da Platone (*Resp.* 369b-c), egli vede il motivo del costituirsi in società dell'uomo nel bisogno, cioè nell'incapacità del singolo di bastare materialmente a se stesso, e nella conseguente dipendenza della sua esistenza dalla collaborazione con i propri simili attraverso la divisione del lavoro. Come appare esplicitamente dal mito di Prometeo, la vulnerabilità dell'uomo (ad es. rispetto alle «fiere») trova nella comunicazione e nell'intesa, cioè nell'arte politica e quindi nello Stato, la sua difesa più efficace nei confronti di una natura ancora incomparabilmente più forte del suo sapere strumentale. In questa visuale il discorso, in quanto *medium* per realizzare la cooperazione nella prassi, appare solo come lo strumento più potente di cui dispone l'uomo (la «cassetta di attrezzi» di Wittgenstein), precisamente nello stesso senso in cui «la sapienza e la scienza di tutte le umane cose sembrano essere le più potenti» (*Protag.* 352d). Tutto ciò però non è sufficiente per attribuire a Protagora una visione utilitaristica e relativistica, come non la attribuiamo a Platone, che pure concorda sui punti essenziali menzionati. Per questo aspetto,

⁴

Cfr. Georg W. F. Hegel, *Estetica*, trad. Nicolao Merker e Nicola Vaccaro, Feltrinelli, Milano 1978, pp. 604-9.

almeno in forza del dato storico, dobbiamo supporre una distinzione quasi mai netta delle nozioni di «bene», «utile» e «conveniente», che il sofista usa spesso promiscuamente.

Protagora connota in senso normativo la virtù politica e insiste sul suo carattere essenzialmente cognitivo: «Tale virtù si pensa non sia dovuta né a natura né al caso, ma in chi si viene formando sia frutto di insegnamento e di studio» (*Protag.* 323c). L'elogio del lavoro di Esiodo diviene qui elogio dell'autoformazione intellettuale. Protagora ha così buon gioco nel capovolgere irreversibilmente l'argomento «pubblico» di Socrate, estendendolo opportunamente al problema giuridico della giustificazione della pena. Sullo sfondo sta quello della responsabilità e dell'imputabilità personale, un tema del quale Plutarco ci tramanda che Protagora e Pericle ragionarono un giorno intero (*Vite parallele, Pericle*, 36). Dice Protagora a Socrate:

«Se vuoi riflettere su quale significato abbia la punizione dei colpevoli, ti si dimostrerà da sé che gli uomini credono che la virtù si possa acquisire». Infatti chi punisce il colpevole, e «non voglia vendicarsi irrazionalmente come una bestia [...], punisce pensando al futuro, così che non commetta più la colpa né lo stesso colpevole né chi lo vede punito. E se tale è il suo punto di vista, significa che egli è convinto che alla virtù ci si possa educare: punisce dunque per distogliere dalla colpa» (*Protag.* 324a-b).

Protagora enuncia l'illuminato principio che la pena, per non essere semplice «vendetta», deve avere la finalità educativa di correzione dei comportamenti devianti. È un altro indice della centralità dell'educazione nel pensiero di Protagora sul piano innanzitutto teoretico, sia pure nella sfera del pratico. Oltre a essere un deterrente, la pena è un richiamo al singolo alla sua capacità di apprendere e di autoeducarsi. In ultima analisi la colpa va punita innanzitutto come negligenza verso se stessi e la propria *paidèia*, e solo così la punizione ha un senso pienamente razionale.

La netta distinzione che Protagora opera, mettendo la giustizia e gli «altri aspetti della virtù politica» da una parte, e tutte le altre tecniche e arti dall'altra, dimostra che egli differenzia inequivocabilmente il sapere comunicativo, essenzialmente valutativo e normativo, da quello strumentale. Alquanto obliquamente l'elemento distintivo viene però espresso con una differenza comportamentale, a prima vista di natura psicologica. Si tratta del fatto che, mentre nelle arti non politiche atteggiarsi a virtuosi può essere interpretato soltanto come segno di debolezza mentale, per l'arte politica vale il contrario e «si dice matto davvero chi non si atteggia a giusto, quasi fosse necessario che ognuno in qualche modo partecipi della giustizia o sia fuori dell'umanità» (*Protag.* 323b-c). L'antitesi tra giustizia e pazzia suona strana oggi, per quanto in fondo sia comune anche a Socrate. Essa si può riportare al fatto che il significato di «giusto» (*dikàion*), come della stessa «virtù politica», non si restringe alla sfera di validità etico-normativa, ma, come accade in quasi tutte le lingue europee, si fonde con quello di operativamente corretto, esatto, che vale per l'agire tecnico e strumentale.

Quando il sofista stesso passerà a condurre il dibattito, propone a Socrate di affrontare il problema della virtù politica attraverso l'interpretazione di passi poetici. Questa è la parte di gran lunga più consistente e rappresentativa della «riserva di sapere del mondo della vita» della Grecia classica come di ogni cultura premoderna (Vico). In Grecia in particolare l'intero contenuto di una religione «non docente» (Hegel) trova una precisa codificazione solo ad opera dei poeti, allo stesso modo in cui la filosofia delle origini si esprimeva in versi. Il sapere conservato in forma ritmica, cioè in una forma facilmente cantabile e soprattutto memorizzabile, è l'unica istituzione specificamente culturale nella Grecia del V secolo, all'inizio dell'avvento dell'insegnamento professionale e della costituzione delle scienze. Esso era tutto il contenuto della *paideia* che, al di fuori dell'insegnamento familiare, consisteva quasi soltanto nella preparazione dei cori per le feste sacre, come mostra il modello tradizionale di educazione descritto da Platone nelle leggi. Protagora sottopone alla critica del senso il sapere istituzionalizzato. Egli cita una strofa di Simonide e la confronta con un altro luogo dello stesso autore, rilevando una contraddizione. Il metodo consiste dunque semplicemente nell'esplicitazione, più o meno formalizzata, di due o più asserti e nel loro confronto, per valutarne la coerenza e la non contraddittorietà. Qui l'uso della contraddizione non ha nulla di eristico e negativistico, ma fornisce l'indispensabile indice negativo della funzione di verità. Viene da pensare che la stilizzazione di Diogene Laerzio potrebbe forse attagliarsi più alle

formulazioni di scuola o allo scetticismo, piuttosto che ai procedimenti del primo sofista: «Protagora fu il primo a sostenere che intorno ad ogni argomento vi sono due asserzioni contrapposte tra di loro»⁵.

Si può comunque immaginare facilmente l'effetto dirompente di una tale critica del senso applicata a una cultura ancora in gran parte immersa nel pensiero mitico, specie quando essa toccava i fondamenti normativi. Hegel, che come Vico ha meditato molto su questo passaggio epocale, ce ne dà bene il senso: «Quando il pensiero ha cominciato non può più essere arrestato, esso prosegue e svuota l'animo e il cielo»⁶. L'apparenza di sfrenatezza eristica della critica sofistica e del suo radicale soggettivismo, tramandata da Aristofane, non devono celare però l'oggettiva necessità di un immenso sforzo di ristrutturazione del sistema complessivo dei saperi nell'organicità di un sapere in generale, che per Protagora coincide con l'«umana virtù». Questo sforzo si impone necessariamente a una civiltà in transito dal mito al *lògos*, se non vuole dissolversi. L'ingenua e contraddittoria stratificazione di tradizioni e costumi spesso eterogenei, di sapere mitico e sapere strumentale, eticità e operatività, «arte politica» e «arte bellica» non è più in grado di sorreggere l'enorme aumento di complessità, prodotto dal progressivo differenziarsi e moltiplicarsi delle interazioni in una comunità che diventa società. È la deflagrazione di una reazione a catena, di «un contagio» dirà Hegel. Se è insensato sostenere che il primo sofista, come i fanciulli apprendisti dialettici della *Repubblica*, si sia assunto il compito di sondare la consistenza e l'interconnessione del sapere del mondo della vita per mero gusto eristico, allora occorre necessariamente ammettere che ciò che egli aveva di mira, coscientemente o no, era una sua razionalizzazione o una sua fondazione come una totalità coerente.

Proprio sul piano dei valori normativi l'attribuzione a Protagora di una posizione relativistica e utilitaristica non sembra in realtà sostenibile, come la critica più illuminata concorda nel ritenere. La sua riflessione sull'*èthos*, per il fatto stesso di rifletterlo, è necessariamente *oltre* l'*èthos*, ma non perciò inevitabilmente *contro* di esso, come finirà invece per trovarsi proprio Socrate (cfr. 3. 4). A quanto ne sappiamo, le motivazioni della condanna di Protagora furono infatti solo religiose. Il sofista probabilmente non è nemmeno cosciente della crisi del mondo greco, come poi invece Platone. Egli tratta l'*èthos* come un mondo ancora intatto, senza mostrare di avere sentore della frattura epocale, di cui egli stesso è l'espressione teoreticamente più rilevante. In effetti questa frattura comincerà a penetrare nella coscienza greca solo con la guerra del Peloponneso. La distanza di sole due generazioni, che intercorre tra lui e Platone, non deve nascondere la profonda differenza culturale che li separa. A Protagora non può manifestarsi che proprio il suo oggettivare e distanziare l'*èthos* ne sancisce di fatto l'oltrepassamento e quindi la dissoluzione, che richiede un ricompattamento dei principi su un piano più evoluto, che Hegel chiama morale. In realtà «Protagora non respingeva l'etica della tradizione, nella sua sostanza più profonda; ad essa tendenzialmente, quasi come a valori, mirava il suo discorso migliore»⁷. Nei dialoghi di Platone Protagora si riferisce continuamente ai valori, in particolare a quelli etici. Soltanto a proposito della verità il suo discorso è ambiguo, ma la questione forse potrebbe essere solo terminologica. Sul piano della filosofia pratica è evidente che il sofista presuppone l'*èthos* e la sua validità. Egli ad es. non problematizza i contenuti della «virtù politica», ma li assume implicitamente dal sapere del mondo della vita. È per questo che alla fine del dialogo Socrate lamenta che in effetti non si sia discusso «su che cosa sia la virtù» (*Protag.* 361c), non si sia cioè definita e trattata la virtù sul piano formale. Verso l'*èthos* tradizionale Protagora non si assume il ruolo del riformatore, come di fatto invece Socrate, ma quello di una sorta di tecnico dell'ottimizzazione o di terapeuta, secondo la sua immagine preferita.

⁵ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, cur. Marcello Gigante, Laterza, Bari 2000, pp. 374-5. Cfr. AA. VV., *I Presocratici: testimonianze e frammenti*, cur. Gabriele Giannantoni, Laterza, Bari 1993, p. 874.

⁶ Georg W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, cur. Elisa Oberti e Gaetano Borruso, Zanichelli, Bologna 1973, II p. 420.

⁷ Giuseppe Martano, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, Il tripode, Napoli 1972, pp. 239-40.

Nelle conclusioni della sua argomentazione Protagora riprende il tema dell'educazione e si diffonde nel delineare un quadro di conferma universale della tesi dell'insegnabilità della virtù politica. Egli risale alle dinamiche relazionali del mondo della vita, descrivendole come essenzialmente etico-cognitive:

«Non appena il fanciullo comprende quello che gli viene detto, subito la nutrice, la madre, il pedagogo, lo stesso padre fanno a gara perché divenga quanto più è possibile ottimo e, per ogni cosa che egli faccia o dica, gli insegnano e gli mostrano che questo è giusto quello ingiusto, questo bello quello brutto, questo santo quello empio, questo da farsi quello da non fare [...]. Poi mandandoli a scuola, raccomandano al maestro che si prenda cura della buona condotta del ragazzo più che dell'insegnamento delle lettere e della cetra». Infine «quando abbiano lasciato i maestri, la città li obbliga ad apprendere le leggi e a vivere secondo il loro modello» (*Protag.* 325c-326c).

Qui è abbozzato un quadro del mondo della vita della Grecia aurea in cui la *paidèia*, nel senso specifico di apprendimento di competenze etico-normative, si configura come l'asse portante della comunicazione e del correlativo "sapere di sfondo", muovendo precisamente dallo stesso punto dal quale poi Fichte svilupperà la sua teoria dell'intersoggettività. L'educazione è la funzione che permette di tramandare il sapere e la sua espansiva "riproducibilità". Dalla famiglia alla socializzazione scolastica, fino all'età adulta, l'uomo è avvolto in una diffusa rete di indottrinamento da parte di molteplici agenzie educative, che gli additano continuamente (quasi ossessivamente nell'enfaticizzazione di Protagora) la direzione normativa nella quale deve orientare le proprie azioni. Per approfondire questo tema, oltre che per smontare l'argomento "privato" di Socrate contro l'insegnabilità della virtù politica da parte dei padri, Protagora fa una sorta di "esperimento mentale". Egli produce la famosa similitudine di un'ideale «città di flautisti», che in effetti esisteva (era Tebe), per quanto non certo alla condizione richiesta dalla similitudine.

La condizione è che «fosse impossibile che esistesse città se non fossimo tutti suonatori di flauto, ciascuno secondo la propria capacità» (327a). Questa corresponsabilità renderebbe necessario che «ognuno insegnasse l'arte del flauto in pubblico e in privato e punisse chi non suona bene e non rifiutasse tale insegnamento». Nell'ipotesi della città ideale le finalità del sapere comunicativo-normativo sono trasferite simbolicamente in un sapere tecnico che le riassume. La comunicazione in questo caso consisterebbe essenzialmente nello scambio di questo sapere, per soddisfare la condizione che tiene insieme la comunità. Protagora ipotizza quindi che le forme della comunicazione di questo sapere avrebbero la stessa disinteressata capillarità da lui descritta per il sapere normativo. Nella città dei flautisti nessuno infatti si rifiuterebbe di impartire lezioni di flauto gratis «come ora *nessuno* si rifiuta di insegnare in che consiste il giusto e il legittimo, né tiene segreto il suo sapere, come fanno gli altri artigiani» (327b). È chiaro che in questa situazione i figli dei flautisti non avrebbero nessun vantaggio sugli altri, come nella realtà non l'hanno i figli di Pericle. Secondo Protagora nella realtà tutti sono disponibili a impartire il proprio sapere etico e tutti effettivamente lo fanno. È chiaro che per lui lo scambio di questo sapere rappresenta la parte essenziale della comunicazione tra gli uomini.

Per spiegare la ragione del fenomeno, il discorso di Protagora sembra riprendere la piega utilitaristica già rilevata: «Il reciproco scambio di giustizia e di virtù credo che giovi a noi tutti, ed ecco perché ciascuno all'altro parla volentieri ed insegna il giusto e il legittimo» con «tanta generosità e larghezza da *istruirci* reciprocamente» (*Protag.* 327b). Se la testimonianza platonica è attendibile su questo punto, il sofista spiega la disponibilità degli uomini a scambiarsi il proprio sapere etico con una razionalizzazione utilitaristica: si insegna agli altri il bene in vista del proprio bene. Che questo bene si possa semplicemente identificare con l'utile, sembra però molto improbabile, anche perché contraddice la testimonianza del *Teeteto*, come vedremo. In realtà alla indistinzione della triade bene, utile e conveniente si aggiunge anche la confusione tra la visione teoretica di Protagora e la pragmatica del suo insegnamento. Il sofista insegna l'utile, nel senso che educa a riconoscere l'inevitabile prospettivismo implicito nella relazione dell'individuo con la realtà. Questo per Hegel è il senso principale della filosofia di Protagora: «È precisamente la riflessione

sulla coscienza che è pervenuta in lui alla coscienza»⁸. È però una conversione in altro genere supporre che questo stesso prospettivismo per Protagora sia in assoluto un termine ultimo. Lo è certamente per la conoscenza sensibile, che è inseparabile dalla corporeità del singolo. Di essa il sofista sembra avere una visione quasi fisiologica: «Per me [...] è vera la mia percezione; essa è in ogni momento parte del mio essere e io sono giudice, secondo Protagora, riguardo a ciò che per me è, che è, e riguardo a ciò che per me non è, che non è» (*Theaet.* 160c). La conoscenza sensibile è radicata nel qui ed ora della situazione e della corporeità che la vive. Fuori da questa condizione, sottoposta all'astrazione e alla generalizzazione, essa perde il suo senso specifico. Ciò non vale però per la conoscenza tecnica e discorsiva del tipo di quelle del medico e del contadino, analoghe a quella del sofista. Tutte hanno il carattere di conoscenze collettive, e quindi di verità consensuali costruite faticosamente con lo sforzo di apprendere. Su questo punto non ci può essere relativismo né prospettivismo, se c'è differenza tra il «discorso forte» e il «discorso debole», e «gli aspetti di conoscibilità in cui tutti si accordano, vengono risolti in *krèitton lōgos*»⁹. La questione potrebbe in ultima analisi essere solo terminologica, perché Protagora non chiama «verità» il prodotto di questi saperi, bensì «*tèchne*», probabilmente secondo il modello costruttivistico di conoscenza, che si può inferire anche dal frammento di critica della matematica.

La similitudine fornisce anche un'altra, più profonda distinzione tra sapere strumentale e normativo, attraverso l'esame della disponibilità empirica alla loro comunicazione da parte dei detentori. Qui del sapere strumentale viene in luce soprattutto l'intima tendenza mercantilistica, che si contrappone frontalmente alla «generosità» e alla «larghezza» con cui tutti «ora», cioè nella realtà, si approfondono in insegnamenti etici nei confronti di tutti. Aristotele a questo proposito accenna a un fenomeno ben noto a Hobbes e a Hegel: il «piacere dello spiegare». Dobbiamo credere che Protagora conoscesse bene questo fenomeno, il cui svolgimento offrirebbe un'alternativa rilevante alla lettura utilitaristica, perché in questo caso la motivazione del parlante, la si voglia chiamare vanità, presunzione o altro, è comunque di natura comunicativa. Da Platone però non possiamo ricavare nulla in proposito.

Nel discorso di Protagora resta implicito che la disponibilità alla comunicazione dei segreti del mestiere per gli artigiani o per gli artisti prevede però una contropartita in termini monetari o almeno di praticantato. Il motivo è che qui si palesa la profonda ambiguità sul piano pragmatico della posizione del sofista, che insegna a pagamento proprio ciò che sta invece descrivendo come libera e universale donazione di senso. Come appare dalla pregiudiziale necessità di dover difendere la tesi di fondo dell'insegnabilità della virtù politica, in lui la filosofia come lavoro, cioè insegnamento, entra in conflitto con la filosofia come libertà di pensiero, cioè come facoltà di argomentare del tutto liberamente e optare senza alcuna restrizione per l'argomento volta a volta più convincente. Questo è il motivo di fondo della critica di Socrate all'aspetto «mercenario» della sofistica. È la rivendicazione della libertà di poter scegliere in ogni circostanza la direzione indicata dall'argomento migliore, dal «discorso più forte»; ovvero di potersi orientare sempre e soltanto in base all'interesse del *lōgos* stesso (il kant-fichtiano «interesse della ragione», tematizzato da Habermas). Senza questa libertà Protagora finisce per trovarsi nella condizione dell'avvocato, semi-servile rispetto a quella del filosofo. Proprio nell'altro dialogo protagoreo, Socrate descrive l'avvocato come assoggettato da un lato alla costrizione del tempo, la clessidra del giudice, e dall'altro a quella della precostituzione della tesi da dover abbracciare professionalmente, l'interesse del cliente (*Theaet.* 172c-173b).

Anche dall'ipotesi dell'ideale città di flautisti sembra che quel che più conta per Protagora sia cogliere, non tanto il lato istituzionalizzato della comunicazione etica (il *nòmos*), quanto quello fluido della sua pervasività capillare in tutte le strutture relazionali del mondo della vita. Conformemente alla sua premessa eraclitea che tutto è in movimento, questo deve necessariamente apparirgli come il lato essenziale: l'intersoggettivo non come «fatto», ma come divenire e quindi

⁸ Georg. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. Ernesto Codignola e Giovanni Sanna, La nuova Italia, Firenze 1985, v. II, p. 31.

⁹ Untersteiner, op. cit., p. 99.

“azione”. Questo è il principio teoretico che costituisce il comune presupposto di Protagora e di Fichte e potrebbe spiegare la loro convergenza, a distanza di oltre due millenni e quasi certamente in modo indipendente, verso una teoria dell'intersoggettività che è molto simile. Non può essere un caso che proprio Fichte abbia polemizzato con i suoi avversari, contestandogli che per loro «non si può vedere niente che non stia fermo» e concludendo con una rivendicazione assai esplicita: «La mia filosofia» [...] si vanta di poter capire qualcosa anche nel suo movimento»¹⁰. Alla luce di questa coincidenza, occorre forse pensare che la possibilità dell'indagine sulle mobili strutture relazionali dell'interazione umana si schiuda solo da una prospettiva concettuale effettivamente dinamica, dialettica nel senso di Hegel. Ciò suonerebbe come una conferma della visione protagorea, secondo cui la realtà si risolve tutta nella relazione e nel movimento. Indicherebbe inoltre che una filosofia, la quale tematizza coerentemente relazione e movimento nella sfera sociale, giunge inevitabilmente di fronte al problema delle forme dinamiche della relazionalità umana, cioè dell'intersoggettivo.

Hegel è un altro filosofo che certo possiede gli strumenti dinamici per affrontare adeguatamente questo problema. Nelle sue lezioni sulla Sofistica, pur senza fare alcun apprezzamento né collegamento, egli coglie molto bene il principio essenziale su cui si fonda la teoria intersoggettiva del filosofo di Abdera: «Protagora afferma in primo luogo [...] che queste virtù vengono insegnate a tutti da tutti»¹¹. Dall'analisi del *Protagora* appare con evidenza che il sofista è impegnato nel delineare una teoria dell'intersoggettività orientata sull'asse portante della comunicazione universale del sapere etico, che si realizza nella forma di un vicendevole insegnare e apprendere. Il «reciproco scambio di giustizia e di virtù» ad opera di «ciascuno secondo le proprie capacità» si realizza nella comunicazione diffusa in ogni articolazione funzionale del sistema sociale. Il cuore della comunicazione è nella dimensione etico-normativa del dialogo, che nella “coazione all'intesa” (Habermas) esplica la sua intrinseca tendenza argomentativa. Il dialogo etico è il movimento centripeto, che nel *medium* del linguaggio tiene insieme l'intera struttura intersoggettiva. Senza di esso anche il potere sanzionatorio del diritto non potrebbe in realtà trovare applicazione. Lo stato costituito da una compagine di «demoni», ipotizzato da Kant, nella realtà non potrebbe esistere (Apel e Habermas).

In questo stesso senso argomenta da parte sua Dostoevskij. Egli ritiene che ad avere la «colpa» del degrado della comunicazione e della convivenza nel mondo moderno, normalmente non è lo Stato, ma la società, e cioè «il pubblico, i vostri vecchi, i vostri padri di famiglia». Di fronte allo spettacolo del male spicciolo offerto dalla quotidianità, purché quel male non li colpisca direttamente, essi «tacciono e s'imbronziscono». Vecchi e padri di famiglia, che dovrebbero sentirsi i primi tutori del bene pubblico, mettono a tacere il proprio senso di giustizia e riparano nel proprio privato, come risentiti per essere stati costretti a subire la tristezza di quello spettacolo. La caduta di tensione dell'*èthos*, per lo scrittore russo, consiste proprio nel mettere a tacere il sentimento del proprio coinvolgimento nel destino degli altri, al punto che «manca nella nostra società anche quel tanto di iniziativa che basti a trattenere i monelli»! È sul senso collettivo di responsabilità sociale (corresponsabilità), sulla pubblica moralità nel senso autentico, che si reggono le compagini umane, e non nella forza delle sanzioni: «In nessuna società e in nessun luogo la sola polizia può essere sufficiente». Quelli che credono che si possa salvare la coesistenza con la forza, assegnano alla ragione strumentale l'impossibile onere di salvare la ragione comunicativa, e «non capiscono che la società si custodisce da sé»¹². Anche per Dostoevskij una società di diavoli non è possibile.

Nel seguito della sua esposizione Protagora converge sull'intersoggettivo e i suoi argomenti toccano indirettamente la funzione paradigmatica del linguaggio nella conoscenza del mondo sociale. Concludendo il suo discorso introduttivo, egli tematizza direttamente il linguaggio, anche se apparentemente solo a titolo di esempio. Protagora, non senza qualche ironia, cerca di giustificare empiricamente la sua tesi del generale scambio reciproco della virtù politica. Cerca cioè

¹⁰ Johan G. Fichte, *Vergleichung des Schmidt aufgestellten System mit der Wissenschaftslehre*, in *Sämtliche Werke*, (Hgr.H.I.Fichte 1845-46) de Gruyter, Berlin 1965, I, p. 446.

¹¹ Hegel, *Storia della filosofia*, cit., v. II, p. 16.

¹² Fedor Dostoevskij, *I demoni*, trad. Rinaldo Küfferle, Garzanti, Milano 1981, p. 537.

di spiegare come mai un'attività da lui tenuta per universale, che dovrebbe quindi essere sotto gli occhi di tutti, di fatto non è immediatamente manifesta, tanto che deve essere ricavata con argomentazioni e analisi. Anche qui il fondamento intersoggettivo «funge nascondendosi» (Masullo). La spiegazione di Protagora collega analogicamente l'apprendimento della virtù politica all'apprendimento della lingua materna: «Ora Socrate fai il difficile perché tutti sono maestri di virtù, ciascuno secondo la propria capacità, e nessuno ti sembra tale; così come se tu cercassi chi sia maestro di greco, non ne troveresti nessuno» (*Protag.* 327e). Identificare coloro da cui si è appreso l'*èthos* è impossibile, come lo è voler identificare quelli da cui si è appresa la lingua materna.

Questo riferimento al linguaggio non può avere il valore di un esempio, perché l'esempio è per definizione sostituibile, mentre per l'analogia che ha in mente Protagora non è dato ritrovare nessun altro esempio possibile. Nel suo argomento il linguaggio si prospetta come il paradigma del reciproco insegnare e apprendere, che permea le relazioni sociali. L'argomento di Protagora può essere esplicitato così: proprio la capillare diffusività e la conseguente ovvietà del continuo apprendimento della lingua, in un processo quasi osmotico, rendono impossibile identificare gli agenti educativi e quindi l'atto stesso dello scambio cognitivo. L'apprendimento linguistico infatti attraversa tutta la vita dell'uomo ed è tanto intrecciato con la quotidianità sociale e individuale della coscienza da risultarne indistinguibile. Oltretutto l'intreccio è strutturato cumulativamente in senso «bidirezionale» (Habermas), perché mentre da un lato la lingua rende possibile il progressivo apprendimento del mondo naturale e sociale, dall'altro l'acquisizione di conoscenza del mondo, soprattutto di quella che proviene dalle interazioni sociali, retroagisce sui soggetti, modificando evolutivamente il loro linguaggio e quindi lo stesso sistema linguistico.

La stessa impossibilità di individuare gli atti di scambio cognitivo, che si presenta per la competenza linguistica, vale secondo Protagora anche per la virtù politica, cioè per il sapere etico. L'analogia, se è tale, funziona però solo fino a un certo punto, essenzialmente per due ragioni. In primo luogo, si può certamente accettare che lo scambio di competenze linguistiche si dissimuli nella comunicazione quotidiana, ma questo sembra un po' meno verosimile per lo scambio di competenze etiche. L'obiezione più rilevante però è che tra l'apprendimento linguistico e quello etico c'è una fondamentale asimmetria, perché lo scambio linguistico inizia molto prima dell'accesso del singolo alla razionalità e ne è una pre-condizione, mentre il bombardamento educativo può partire solo «non appena il bambino comprenda quello che gli viene detto». Perché linguaggio ed eticità siano pienamente coestensivi e covalenti, come sembra intuire Protagora e come ha dimostrato Apel, occorrerebbe pensare unificati l'apprendimento linguistico e quello etico in un apprendimento originariamente indifferenziato, cioè in un semplice apprendimento di senso precedente ogni possibile differenziazione. Bisogna quindi pensare che sia le strutture linguistiche che quelle dell'*èthos* siano sollecitate a costituirsi simultaneamente dal «*tèlos* dell'intesa» (Habermas) immanente però, prima ancora che al linguaggio, alla comunicazione in generale, a partire da quella corporea. Protagora resta certo al di qua di questa problematizzazione, ma egli esplicita alcuni degli aspetti fondamentali che la compongono. Dall'«apologia di Protagora» del *Teeteto*, che tra tutti i dialoghi sembra quello più ricco di grandi temi, ci provengono ulteriori elementi per ricostruire la filosofia sociale di Protagora. A distanza di vari anni dall'altra, Platone produce una seconda testimonianza, che getta nuova luce sulla teoria protagorea dell'universale educazione reciproca.

Nel contesto delle obiezioni al relativismo conoscitivo, suffragando la naturale convinzione della differenza tra vero e falso, sapere e non sapere, Socrate osserva: «Allora Protagora anche noi esprimiamo opinioni d'uomo, o meglio di tutti gli uomini affermando che non c'è nessuno che in qualche campo non ritenga sé più sapiente degli altri e in altri campi altri più sapienti di sé» (*Theaet.* 170a). Il periodo in un contesto di teoria della conoscenza sembra avere un valore solo esemplare. Il senso dell'esempio di Socrate è che tutti gli uomini riconoscono già in se stessi la differenza tra sapere e non sapere, perché si attribuiscono qualche parte del sapere, ma riconoscono che il resto è appannaggio degli altri. L'allusione sembra andare al sapere professionale nella condizione di divisione del lavoro. Ma se fosse così, il fatto che ogni uomo «in qualche campo si

ritenga più sapiente degli altri», espresso assolutamente, potrebbe giustificarsi solo se vi fossero tante professioni quanti sono gli uomini. L'esempio non sembra il più comodo per la tesi, complicandola inutilmente. L'enfasi poi con cui l'argomento viene introdotto non sembra ironica e non è frequente in Platone. Si può anche concedere all'espressione un valore generico, leggendola come un vago riferimento all'autostima.

Vi è però un'altra possibilità, e cioè che Platone stia adoperando come esempio contro Protagora proprio una nozione dello stesso Protagora, precisamente quella dell'universale e reciproco insegnare e apprendere. Se è così, sembra allora che Platone voglia sminuire polemicamente il valore della nozione protagorea, riducendola a un'opinione molto comune, anzi universale. Il difetto dell'intuizione di Protagora si è così rovesciato rispetto alla versione del dialogo giovanile. Nel *Protagora* era la non evidenza della reciproca azione etica, cioè dell'insegnabilità della virtù politica, che richiedeva una giustificazione. Nel *Teeteto* all'opposto risulta che Protagora insegna qualcosa di ovvio, che tutti sanno, e cioè che ognuno crede di avere qualcosa da poter insegnare agli altri, riservandosi in qualche campo una personale pretesa di verità/validità. Ammessa l'ipotesi, risulterebbe una fondamentale differenza della teoria intersoggettiva rispetto alla testimonianza del *Protagora*. Nel *Teeteto* non c'è più la restrizione a un univoco sapere politico, che per Protagora doveva probabilmente risolversi in un'eticità rischiarata, ovvero razionalizzata. Anzi siamo precisamente all'estremo opposto, nell'infinita proliferazione di saperi particolari in un territorio indeterminato tra l'agire strumentale e quello comunicativo, il piano stratificato dell'*aretè* tradizionale. Da questa interpretazione risulta che non specificamente l'universale insegnamento etico, come in Fichte, ma un reciproco insegnamento in generale doveva essere il perno della visione antropologica di Protagora. Per lui il soggetto nella comunicazione non si limita ad avanzare pretese di validità normativa, ma, insieme e accanto a queste, anche semplici pretese di verità. Ciò, come si diceva sopra, contraddice la motivazione utilitaristica dell'esigenza del singolo a comunicare. La motivazione della forma di agire comunicativo, che avanza pretese non di validità normativa bensì di verità, non può essere utilitaristica, perché evidentemente in questo secondo caso, contrariamente al primo, l'utile starebbe dal lato di chi riceve la verità, ma non da quello di chi la comunica.

Che si tratti effettivamente di un motivo protagoreo, anzi di un ampliamento del motivo che si è già rivelato fondamentale nella teoria della comunicazione di Protagora, sembra confermato, oltre che dal contesto, dal seguito della testimonianza di Platone:

«Così nei più grandi pericoli, quando degli uomini si trovino sconvolti in battaglie, malattie o in mezzo al mare, stimano come fossero dèi coloro che in quella situazione sono al comando, aspettandosi che diventino i loro salvatori, mentre essi non sono superiori a loro in nient'altro se non nel sapere. E in un certo senso ogni situazione umana è piena tanto di persone che cercano maestri e capi per sé, per gli altri esseri viventi e per le loro azioni, quanto di persone che si ritengono in grado sia di insegnare che di comandare» (*Theaet.* 170a-b)

Il discorso si arricchisce ulteriormente con l'identificazione della capacità di insegnare con quella di comandare e della capacità di apprendere con quella di ubbidire. Questa identità è in effetti immanente alla visione greca della virtù politica, come appare anche dall'analisi delle virtù di Aristotele, ma appartiene anche alla visione naturalistica di Protagora e degli altri sofisti del *lògos* come forza. L'esempio si complica e si drammatizza col riferimento a sconfitte, malattie e pericoli, che a rischio della vita mettono duramente alla prova la menzionata presunzione di sapere dei singoli. Poi però la chiusa agnostica ripartisce equamente tra gli uomini la tendenza a ubbidire-apprendere e quella a comandare-insegnare, lasciando in effetti cadere l'accento a questa nozione fondamentale.

La seconda parte del brano è in effetti la confutazione della prima. Mentre là si riconosceva come ovvia la convinzione di ciascun uomo di eccellere in qualche campo per il proprio sapere, qua si mostra che, alla prova delle situazioni limite, la presunzione di sapere si rivela spesso inconsistente. La differenza tra la tendenza ad apprendere e quella a insegnare viene celata fondendola col pregiudizio naturalistico, che tiene per certa la differenza tra chi è libero e chi è "schiavo per natura". Pare che ci sia troppo per un semplice esempio. Non dovrebbe allora trattarsi

di questo, bensì di un altro attacco di Platone alla teoria della comunicazione e dell'agire sociale di Protagora. È chiaro che anche questa doveva dipendere strettamente dal principio del *mètron ànthropos*. Nell'applicazione al piano sociale però il principio doveva necessariamente assumere un significato diverso da quello sensualistico comunemente attribuitogli, grazie in primo luogo agli sforzi di Platone.

L'«ambiguità», ovvero la valenza universale, del principio fondamentale di Protagora, dipende certo in primo luogo dall'indistinzione di molti concetti all'epoca in cui è stato formulato¹³. Platone ha sostenuto (o creato) implicitamente l'ambiguità del principio, accentuando il lato individuale e sensibile del *mètron ànthropos*. Solo Hegel l'ha però esplicitata con chiarezza: l'ambiguità è nel termine uomo, che per Protagora indicherebbe soltanto il singolo e per Socrate invece l'uomo come universale razionalità¹⁴ (il kant-fichtiano «ideale d'uomo»). In questo senso l'estremo attacco di Platone al principio protagoreo recita che non l'uomo, ma «il dio è la misura» (*Leg.* 716c).

Mettendo insieme i frammenti del pensiero di Protagora si può invece sostenere che la teoria dell'uomo-misura certamente non poteva restringersi a una tale opzione dicotomica, ma doveva necessariamente implicare entrambi i lati dell'antitesi. Ciò vale a maggior ragione, se è vero che «Platone addebita a Protagora di non avere chiara la distinzione tra conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale»¹⁵. Se si può ragionevolmente considerare fuori dubbio, che per il sofista l'uomo sia metro tanto nella conoscenza sensibile quanto in quella intellettuale, allora l'uomo è una misura sia singolare che universale. E ciò prima ancora che sorga nella storia la coscienza analitica di questa antitesi, essendo il principio indipendente da essa. La misura, di cui i greci avevano un vivo sentimento, è un universale che attraversa tutti i piani della realtà, come aveva insegnato Pitagora, per il quale anzi era la vera realtà. La ragione di ciò è che nel concetto greco di misura al quantitativo si associava il qualitativo. È la misura a cui allude il «nulla di troppo», anch'esso inciso sul frontone del tempio di Delfi e che Aristotele attribuisce a Chilone, e cioè la misura come proporzione e armonia, dunque come compiutezza (la latina *perfectio*), che si oppone all'indeterminato e all'incompiuto, hegelianamente al «cattivo infinito».

Il concetto che Protagora ha del *mètron* contiene quindi anche un essenziale aspetto intellettuale e sociale, che va esplicitato. Sia come misura sensibile che intellettuale, esso però è sì il concetto di qualcosa che misura, ma a partire necessariamente da un punto limite, o meglio da un centro. Nella conoscenza sensibile il metro è una funzione della centralizzazione corporea della percezione e del suo insuperabile prospettivismo, i quali precedono la dimensione sociale dell'uomo e avanzano una non mediabile pretesa di verità. Riguardo invece alla conoscenza intellettuale, noi oggi sappiamo che non è possibile tentare di spiegarla astraendo dalla dimensione sociale e Protagora, con sorprendente modernità di pensiero, non lo fa, innestando su questo punto la sua teoria intersoggettiva. Nella sfera «eccentrica» (Plessner) della riflessione, egli individua una funzione di centralizzazione della conoscenza, e cioè ancora la pretesa di verità, rispetto alla quale l'uomo si configura anche come metro del sapere intellettuale. Nell'ambito delle interazioni umane, e quindi della conoscenza intellettuale, l'essere misura dell'uomo consiste nel suo considerarsi «in qualche campo più sapiente di tutti gli altri». Se è lecito tentare di esplicitare Protagora, sul piano socio-intellettuale l'uomo è misura ritenendo che il proprio sapere, teorico e pratico maturato nell'esperienza vissuta, per quanto limitato e non coltivato, ha un qualche aspetto di originalità. Questo aspetto su un qualche piano mette il suo sapere al di sopra di quello degli altri. In effetti solo un tale principio presuntivo può giustificare in ultima istanza l'idea protagorea dell'essenza della comunicazione come reciproco scambio cognitivo. L'autostima deve giocare un ruolo decisivo, se è

¹³ Il primo a sostenere questa tesi è stato K. Joël: «Protagora parla dell'uomo in sé ma intende anche il singolo, poiché non ha ancor veduto il contrasto tra i due». Citato in Untersteiner, op. cit., p. 127. Da Hegel in poi la storia della critica su questo punto cruciale è estremamente tormentata e la si può vedere, oltre che in Untersteiner, nella sua allieva Fernanda Decleva Caizzi, *Il frammento 1 D. - K. Di Protagora. Nota critica*, in «Acme», v. XXXI, fasc. 1, gennaio-aprile 1978, pp. 11-35. Per un'ampia trattazione di Protagora, soprattutto in relazione a Nietzsche e all'ermeneutica, si può vedere Stefano Peverada, *Il canto delle sirene. Protagora e la metafisica*, Mimesis, Milano 2002.

¹⁴ Cfr. Hegel, *Storia della filosofia*, cit. p. 27 e ss.

¹⁵ Martano, op. cit., p. 236.

effettivamente vero che ogni uomo è coinvolto in un flusso di comunicazione orientato essenzialmente all'insegnamento reciproco. Non si tratta però di un dato psicologico, ma di una struttura a priori che, come autostima o anche come presunzione, svolge la stessa funzione che la pretesa di verità o di validità svolge nel linguaggio. Da questa struttura dipende la costituzione e la stabilizzazione dell'identità personale, aspetti che acquistano rilevanza solo nella modernità e che Fichte per primo ha indagato.

Se si dovesse tradurre in termini psicologici la funzione trascendentale, svolta nel linguaggio dalla pretesa di verità, non si avrebbe altra scelta che chiamarla "presunzione". Protagora ci indica che, in una filosofia del soggetto, la presunzione ha la stessa rilevanza e lo stesso statuto della pretesa di verità/validità. La presunzione del singolo funge da forma a priori della costituzione del senso, e quindi della condizione di possibilità degli atti comunicativi. Se infatti l'individuo non presumesse, almeno formalmente, di dire all'interlocutore qualcosa che quello non sa o che non ha presente, cadrebbero la maggior parte delle motivazioni a comunicare. Con ciò la presunzione si rivela però una "pre-assunzione", ovvero l'assunzione anticipante, che è implicita nella comunicazione di un significato ad altri, e si colloca quindi su un piano linguistico-epistemologico e non psicologico. Nelle filosofie che dal soggetto muovono verso l'intersoggetto, la pre-assunzione, depurata in questo modo dal suo aspetto psicologico, appare come il principio primo del movimento nell'agire comunicativo. Con la metafora dell'insegnamento Protagora e Fichte alludono alla funzione della pretesa di verità/validità incarnata in questo agire.

1. 2. Hobbes. La sostituzione del paradigma naturalistico con quello societario.

L'intuizione di Protagora, rigettata e occultata da Platone, scompare dal corso della storia del pensiero, tranne che per il lato negativo. La struttura di autocentrimento del soggetto, che mette alla prova e integra il proprio sapere, la propria pre-assunzione di senso, sottoponendolo agli altri, cioè di fatto impartendolo come insegnamento, viene vista soltanto nel suo aspetto di autogratificazione psicologica, quindi come presunzione, vanità, superbia, ecc. Il tema resta così palestra di esercizio moralistico, e bisogna attendere la rivoluzione scientifica per tornare a udire qualcosa di sensato in proposito.

Cartesio è la tappa fondamentale della progressiva convergenza sul soggetto operata dalla filosofia moderna, parallela all'ascesa nella società europea del principio individualistico, temprato al fuoco delle guerre di religione. Cartesio però tematizza quasi soltanto il lato teoretico, quello dove il soggetto appare soprattutto nella sua universalità. Il lato della particolarità soggettiva, che è esso stesso universale ed è essenziale nella prassi, resta ai margini della considerazione filosofica. È solo dall'intelligente spregiudicatezza di Hobbes, che rivendica espressamente il coraggio di dire ciò che tutti si limitano a pensare soltanto, che questo tema viene portato al centro del discorso sull'*èthos*. La comune consapevolezza dell'insopprimibile particolarismo del soggetto viene in effetti rimosso dalla comunicazione: «Gli uomini [...] lodano in pubblico quello che intimamente disprezzano» (C 89)¹⁶. Il discorso, compreso quello filosofico, cede all'ostentazione di buoni sentimenti (all'«edificazione» dirà Hegel), chiudendo gli occhi di fronte a fenomeni di assoluta evidenza, come il «desiderio naturale, per cui ciascuno esige l'uso esclusivo delle cose comuni» (C 67). La pretesa socievolezza dell'uomo è un *idolum* accolto acriticamente dagli antichi. Essa copre una realtà ben diversa, se non opposta, ed è impossibile non vederla. La mancata espressione di questa coscienza, specialmente da parte di uomini di scienza, può allora spiegarsi solo come ipocrisia: «Essi ammettono il timore e la diffidenza reciproca. Ma nelle discussioni lo negano» (C 71). Lo ammettono coi fatti, perché «serrano forzieri», «porte e finestre», si armano, hanno una forza pubblica, ma nella teoria professano demagogicamente il contrario.

Hobbes con la consueta radicalità, che è la misura della sua onestà intellettuale, assume invece proprio questo fatto come principio e dato di partenza: «Considero [...] al primo posto, come un'inclinazione generale di tutta l'umanità, un desiderio perpetuo e ininterrotto di acquistare un

¹⁶ Per le abbreviazioni bibliografiche, cfr. Bibliografia, p. 176.

potere dopo l'altro che cessa soltanto con la morte» (L 79). L'individuo, il soggetto è l'universale principio del movimento, ma solo nel mondo umano esso giunge alla completa indipendenza dalla specie. Solo l'uomo giunge all'essere fine esclusivamente a se stesso, a regolarsi secondo il suo puro arbitrio, in termini hegeliani al suo puro «essere per sé», che su questo piano coincide precisamente con la nozione hobbesiana di potere, perché evidentemente per Hobbes potere è poter fare per sé.

Il concetto hobbesiano di potere è molto ampio e complesso e la sua definizione occupa parecchie pagine del *Leviatano*. Non si può però giungere a circoscriverlo empiricamente in modo conclusivo, perché in effetti tutto può costituire un potere. Il potere, come la forza, è infatti una pura determinazione logica e consiste nella categoria di causalità associata a quella di possibilità: «La causa riguarda il passato, mentre la potenza riguarda il futuro» (Co 176). Il concetto di potere può anche essere equiparato alla altrettanto universale nozione di utile, tutto infatti può essere utile. Anch'essa, con ogni evidenza, dipende sempre dall'associazione di quelle due categorie. Nella trattazione delle passioni, Hobbes risolve il complesso rapporto della nozione fondamentale con le altre, in una correlatività a doppio livello: «Le passioni che prime fra tutte sono causa delle differenze di ingegno sono principalmente il maggiore o minor desiderio di potere, di ricchezza, di conoscenza e di onore. E tutte possono ridursi alla prima, cioè al desiderio di potere, poiché ricchezza, conoscenza e onore sono soltanto specie diverse di potere» (L 60). Nella prima relazione il «potere» è assunto in senso stretto, più o meno nel significato di forza fisica o strumentale in genere, e insieme con la «ricchezza» completa la dotazione delle facoltà materiali dell'uomo, mentre «conoscenza e onore» sono le sue proprietà ideali. I quattro termini sono dunque coordinati. Nella seconda relazione si evidenzia invece che anche le altre nozioni sono forme del potere, forse le più importanti, e il rapporto è quindi quello tra l'intero, che è adesso il potere in senso ampio, e le sue parti. Ancora più problematica è la collocazione dell'onore perché, se dal lato oggettivo esso risulta indubbiamente un potere allo stesso modo degli altri tre; dal lato soggettivo, cioè come gloria, è invece la forma che procura il compiacimento per il proprio potere, di cui gli altri tre sono invece il contenuto: «L'onore [...] sta soltanto nell'opinione del potere» (L 74).

Se la realtà è che l'uomo, animale «famelico anche di fame futura, supera in rapacità e crudeltà lupi, orsi e serpenti» (U 142) ed è «lupo» per l'altro uomo, allora la nozione della sua socievolezza naturale non può che apparire una forma di ipocrisia intellettuale. Essa distoglie lo sguardo dal vero carattere delle relazioni umane, che è in realtà estremamente competitivo, al punto da poter ricadere ogni momento nel *bellum omnium in omnes* dello stato di natura. Quel che più conta però è che la nozione aristotelica di socievolezza appare ora posta da una prospettiva, nella quale l'uomo moderno non si riconosce più. Dopo quello teoretico di Cartesio, Hobbes opera il secondo fondamentale strappo dal naturalismo ereditato dagli antichi, questa volta sul terreno della ragion pratica. Hobbes è giunto alla conclusione che la dimensione etica non può essere determinata a partire da una pretesa natura dell'uomo: «La questione, su chi sia l'uomo migliore, è risolvibile solo nello stato di governo e politica, per quanto sia considerata come una questione di natura» (E 137). Almeno dal punto di vista dell'agire pratico, lo stato naturale e quello sociale dell'uomo sono riconosciuti da Hobbes come qualitativamente diversi. Non è quindi più possibile fare una filosofia morale o politica, che abbia qualche fondamento, prendendo per oggetto l'uomo isolato, «naturale», così come si è sempre fatto. Non è la dimensione naturale quella in cui l'uomo ha la sua effettiva realtà di agente morale, bensì quella intersoggettiva. Il «criterio» della «scienza morale» è inutilizzabile, se è costruito a partire dall'uomo «in solitudine», perché il suo senso può consistere solo nell'identificare ciò che rende possibile l'unione degli uomini o la impedisce. E proprio questo è l'errore che, secondo Hobbes, la filosofia morale ha compiuto fino a quel momento, e la critica va naturalmente in primo luogo ad Aristotele.

Il primo forse a comprendere l'importanza del mutamento di prospettiva teorizzato da Hobbes è stato Spinoza. Egli mostra di aver colto bene l'indicazione nella sua trattazione del bene, dove è sensibile la presenza di Hobbes: «Nello stato naturale non c'è nulla che sia buono o cattivo per comune consenso [...]. Nello stato naturale il peccato non può essere concepito. Ma può invece essere concepito nello stato civile, dove sia per comune consenso si giudica cosa è bene e cosa è

male, sia ognuno è tenuto ad obbedire allo Stato»¹⁷. L'assunzione del paradigma societario non sembra però produrre in Spinoza risultati di grande rilievo. In questo senso il primo a mettere veramente a frutto l'intuizione di Hobbes è Vico, trasferendola dal contesto scientifico e convenzionalistico a quello della realtà effettiva, cioè della storia.

Dall'impossibilità di pensare l'uomo morale senza società proviene, quasi per contraccolpo, la necessità di pensare naturalisticamente la socialità come intrinseca all'uomo, come una sua proprietà: «La massima parte di coloro che hanno trattato delle repubbliche, suppongono, o pretendono, o postulano, che l'uomo sia un animale atto per nascita alla società, i greci dicono *zòon politikòn*, e su questo fondamento edificano la dottrina civile [...]. Questo assioma è falso» (C 80). L'uomo in realtà cerca attraverso gli altri solo il proprio «onore e utile». La società viene costituita dai singoli esclusivamente in vista della propria conservazione. Due sono infatti le forme mediante cui gli uomini entrano in società costituendo uno Stato, l'«istituzione» e l'«acquisizione», e «in ambedue i casi lo fanno per paura» (L 166), cioè al solo scopo di proteggere se stessi dal pericolo della morte violenta, che incombe ogni momento su di loro nello stato di natura. La socialità dell'uomo è frutto di mero calcolo utilitaristico e non ha quindi niente di naturale, tanto è vero che deve essere *appresa*:

«Tutti gli uomini (essendo nati bambini) sono per nascita inadatti alla società; e [...] molti, inoltre (forse la maggior parte), vi restano inadatti per tutta la vita, per una malattia dell'animo o per mancanza di educazione. Ma sia i bambini che gli adulti hanno natura umana. Quindi l'uomo è reso atto alla società non dalla natura, ma dall'educazione» (C 82 n.).

Compare qui una vaga nozione aristotelica che si vedrà nel seguito (cfr. 1. 4). Secondo Hobbes è necessaria l'«educazione», almeno morale, perché si compia il passaggio dalla natura all'attitudine sociale. Questo è il risultato più alto che la sua ricerca consegue nell'ambito specificamente intersoggettivo. Esso non trova ulteriori sviluppi, per la mancanza di una tematizzazione dell'educazione, ma è sufficiente per attestare la profondità della veduta di Hobbes e la portata della sua scoperta. Ciò che alla sua prima apparizione sembra giustificarsi solo col fuoco della polemica anti-aristotelica e col gusto del paradosso, viene sempre meglio configurandosi come la prima presa di coscienza filosofica della dualità dei mondi nei quali l'uomo si trova di fatto a vivere. Hobbes per primo ha visto nel concreto della prassi umana quella stessa fondamentale discontinuità tra natura e cultura, che Cartesio aveva sancito col dualismo ontologico della ragione teoretica. Egli ha compreso che nella modernità oramai non ha alcun senso derivare la ragion pratica dalla natura, perché la giustizia non riguarda l'uomo come singolo, bensì nella sua relazione con gli altri, cioè all'interno di una comunità, di una *civitas* nel linguaggio di Hobbes. La giustizia non è una qualità naturale, ma sociale. La ragion pratica è l'anima del secondo mondo, quello della comunità umana, che incomincia così ad apparire come un fattore autonomo, decisivo quanto e più della natura. Solo a questo punto si assiste all'inizio di un cambio di paradigma nel pensiero morale, paragonabile a quello cartesiano nella ragione teoretica. Nella modernità il riferimento del pensiero morale alla natura aveva oramai perduto ogni senso, dopo la dissoluzione dell'antica visione del cosmo, nella quale essere e dover essere si stringevano in un nesso infrangibile¹⁸. Hobbes, almeno su questo terreno, abbandona gli ultimi residui di naturalismo, e si dirige risolutamente verso ciò che la modernità inizia a considerare l'autentica fonte dell'agire umano, la volontà libera. È vero però che «la netta frattura di Hobbes rispetto alla tradizione è stata preparata in modo decisivo da Machiavelli e [...] da Bacone»¹⁹. Ma più che al programma progressista del cancelliere, è soprattutto al crudo realismo della visione di fondo del segretario fiorentino, che si può collegare

¹⁷ Baruch Spinoza, *Etica*, cur. Emilia Giancotti, Editori riuniti, Roma 1997, p. 259.

¹⁸ Su questo tema restano ancora essenziali i classici studi di Koyré. Cfr. in particolare: Alexandre Koyré, *Dal cosmo chiuso all'universo infinito*, trad. Luca Cafiero, Feltrinelli, Milano 1981.

¹⁹ Leo Strauss e Joseph Cropsey, *Storia della filosofia politica*, cur. Carlo Angelino, Il melangolo, Genova 1995, p. 139.

agevolmente al suo pensiero: «In principio non c'è amore, ma terrore; tutta la novità della dottrina di Machiavelli è fondata su questa intuizione, che anticipa la teoria dello stato di natura di Hobbes»²⁰.

La scoperta di Hobbes è un po' appannata da un certo formalismo e convenzionalismo metodologico, che le proviene dal modello matematico di scienza, il quale non può non pregiudicare in senso deterministico l'elaborazione di un concetto positivo di libertà. Ma questo limite ai fini del nostro discorso non è rilevante, e la sua scoperta resta di enorme valore filosofico. Hobbes stesso ne acquista progressivamente coscienza e ne precisa col tempo il contenuto:

«Laddove non esiste un potere comune, non esiste legge; dove non vi è legge non vi è ingiustizia. [...] Giustizia e ingiustizia non sono facoltà né del corpo né della mente. Se lo fossero, potrebbero trovarsi in un uomo che fosse solo al mondo, allo stesso modo delle sue sensazioni e delle sue passioni. Sono qualità relative all'uomo che vive in società e non in solitudine. A questa medesima condizione consegue anche che non esiste proprietà, né dominio, né distinzione tra mio e tuo» (L 103).

Soltanto il «potere comune», che in ultima analisi è la concrezione della comunicazione e del consenso, è la soggettività che istituisce la dimensione di ciò che vale in modo intersoggettivo. Mirando alla vera natura dell'oggetto della ragion pratica, Hobbes, sulla base del suo costruttivismo, è giunto a differenziare e a delimitare con precisione il mondo prodotto dalle relazioni intersoggettive rispetto a quello naturale. L'antica antitesi tra *phýsis* e *nòmos* inizia a liberarsi del suo carattere meramente critico e relativistico, ascendendo a una dimensione ontologica. Il mondo umano, l'unico in cui per i moderni abbiano significato le nozioni di legge morale e di giustizia, non è una semplice prosecuzione della necessità naturale, ma una sfera nella quale vale un principio completamente diverso, la libertà.

Il «potere comune», di cui parla Hobbes, è sì la forza, all'occorrenza coercitiva, dello Stato, ma è altrettanto il potere della comunicazione, che si impone alla forza naturale e che di fatto fonda lo Stato «per istituzione» e quindi la coesistenza degli uomini. Lo Stato come organizzazione politica è la figura del consenso, oggettivata attraverso l'alienazione di una parte della libertà dei cittadini. Esso però è anche l'«autorità», il giudice *super partes*, che stabilisce i valori e i criteri che devono orientare l'agire dei singoli. Lo Stato quindi, nella forma esplicita delle leggi civili, è il garante della stabilità dei criteri che hanno prodotto il consenso originario. Infatti lo «stato di natura, in cui ogni uomo è proprio giudice» (E 261), non può offrire alcun criterio certo al giudizio, perché li contiene tutti indistintamente: «Fuori dallo Stato, dove non si può distinguere la retta ragione dalla falsa, se non paragonandola alla propria, la ragione di ciascuno deve valere non soltanto come regola delle azioni proprie, fatte a proprio rischio, ma anche come misura della ragione altrui, nelle cose che ci riguardano» (C 90). In assenza di regole assunte in comune attraverso la comunicazione e l'intesa, nello stato di natura gli uomini devono rimettersi ciascuno al proprio giudizio, che resta però sempre solo qualcosa di singolare, la cui validità si estende solo a se stessi. Né fa differenza se si deve cedere, per ragioni di forza, al giudizio dell'altro. Dall'uomo allo stato di natura non è possibile derivare alcuna regola, perché non può essere regola ciò che vale per uno solo (Wittgenstein):

«Così come si suol dire, tante teste, tanti pensieri, si può anche dire, tanti uomini, tanti diversi criteri della virtù e del vizio. [...] Da ciò si comprende come non possano avere una scienza morale coloro che prendono in considerazione gli uomini in sé, e quasi al di fuori della società civile, perché manca un criterio sicuro con cui si possa giudicare e definire la virtù e il vizio. Infatti tutte le scienze principiano dalle definizioni, né altrimenti si possono chiamare scienze, bensì puri discorsi. Pertanto non si trova un criterio comune delle virtù e dei vizi, se non nella vita civile» (U 171).

Le scienze, come le dispute filosofiche, devono cominciare dalle definizioni, perché la comunicazione è possibile solo a partire da qualcosa che è appunto comune. Il ragionamento rigoroso deve muovere dalle definizioni, cioè dai principi, e se su questi non c'è un accordo almeno relativo, la comunicazione finisce per essere impossibile. Anche se il movimento dal sensibile ai principi è ovviamente indispensabile, la scienza in senso stretto per Hobbes comincia solo da questo punto.

La definizione richiesta in questo caso è quella della «misura comune secondo cui ogni uomo abbia a conoscere che cos'è suo, e cosa di un altro; cos'è buono e cos'è cattivo; e cosa deve fare e cosa no» (E 170). Dal concetto stesso della definizione preliminare, come da quello di regola, risulta però che può valere come principio solo ciò che vale per tutti i membri di un determinato contesto ed è quindi comune. Ma la comunanza di principi non esiste prima dello Stato, la cui istituzione, oltre ad essere l'atto costitutivo del potere dei singoli confluito in un'unica volontà «sovrana», consiste appunto nel mettere in comune i principi normativi, producendo un criterio universale, riconosciuto da tutti, delle regole della coesistenza. Questo orizzonte valoriale delineato dal «potere comune» è il fondamento della dimensione comunitaria della comunicazione, nella quale si inscrivono tutti i rapporti sociali. In ciò consiste l'essenza della condizione civile, infatti gli uomini «si trovano [...] nello stato di natura, per tutto il tempo che [...] misurano il bene e il male con metri diversi» (C 112). Da ciò però consegue che nella condizione societaria «la conoscenza privata del bene e del male» (C 187) non è ammissibile, perché «la conoscenza del giusto e dell'ingiusto [...] spetta allo Stato» (C 184) soltanto. La funzione ideale dello Stato, accanto a quella reale fondata sulla forza, consiste proprio nel determinare i criteri dell'agire relazionale, e questa funzione viene di fatto espropriata dalla libertà di coscienza: «La prima delle dottrine che dispongono alla sedizione è questa: la conoscenza del bene e del male spetta ai singoli. Nello stato naturale [...] questa dottrina è vera [...]. Ma nello stato civile è falsa» (C 183). In ciò Hobbes è preceduto da Aristotele, secondo il quale «cercare di essere più sapiente delle leggi è proprio ciò che è vietato nelle leggi che si approvano» (*Rhet.* 1375b24). Di fatto questa prospettiva condurrebbe all'appiattimento della moralità sul diritto, con nocimento anche di questo, perché l'azzeramento della dimensione morale priverebbe il diritto del *tèlos* ideale assicurargli dalla ulteriorità del giudizio della coscienza, riducendone la validità a mera positività.

Hobbes è molto duro contro la libertà di coscienza, certo in seguito alle angosciose esperienze della guerra civile-religiosa che aveva insanguinato lungamente l'Inghilterra. Si riconoscono in lui accenti di insofferenza verso la verbosità moralistica, particolarmente florida in un periodo in cui al centro del confronto, anche bellico, c'era appunto la libertà di coscienza; accenti che ritroveremo molto simili anche in Hegel. Entrambi, pur se con esiti teorici molto diversi, diffidano della «presunzione di farsi giudici del bene e del male» (L 264), che i singoli sono giunti ad arrogarsi in seguito allo sviluppo storico, che ha condotto al progressivo emergere del principio individuale. Molte affermazioni di Hobbes sono senza dubbio sottoscrivibili anche da Hegel, come ad es. questa: «La legge è la coscienza pubblica» contro «la disparità delle coscienze private – che altro non sono che opinioni private» (L 264). Con argomenti molto simili Hegel critica il soggettivismo della prospettiva morale, cercando di ancorarla all'oggettività dell'*èthos*. Hobbes ha comunque buon gioco nell'attacco al soggettivismo morale, pescando a piene mani dalle Scritture: «Il più antico dei precetti di Dio è: “Non mangiare il frutto dell'albero della scienza del bene e del male”. E la più antica delle tentazioni diaboliche: “Sarete come dèi, conoscendo il bene e il male”» (C 183). L'assolutismo trova così la propria giustificazione già all'alba dell'uomo.

Muovendo dalla scoperta dell'autonomia della sfera pratica dalla natura, Hobbes sottopone a critica radicale la nozione aristotelica di «sommo bene», mostrando evidentemente di propendere per una determinazione relazionale, quindi sociale e comunicativa, dei valori, in modo, come si vedrà, non dissimile da Hegel: «I filosofi [...] non avendo osservato che la bontà delle azioni consiste nel fatto che sono ordinate alla pace, e la cattiveria nel fatto che sono ordinate alla discordia, hanno fondato una filosofia morale estranea alla legge morale, e incoerente» (C 113). Il sommo bene, spogliato di ogni aura metafisica e teologale, risulta essere semplicemente la «pace», cioè la concordia e la comunicazione tra gli uomini, e di conseguenza il vero male è la «discordia». Il punto viene esplicitato ulteriormente nel *Leviatano*: «Gli scrittori di filosofia morale [...] non vedono in che consista la bontà delle virtù – né che esse vengano a essere celebrate in quanto mezzi del pacifico, socievole e quieto vivere» (L 130). Il fine dell'agire morale non sta in nient'altro che nel «vivere socievole», cioè nella comunicazione. La socievolezza non è quindi il dato di partenza, una proprietà che l'uomo ha per natura, ma, precisamente al contrario, essa è il fine assoluto.

Hobbes non riconosce altro senso al bene, che l'essere strumento della coesistenza degli uomini. Non ha senso dire, come fa Aristotele, che la divinità, in quanto «bene assoluto», costituisce il fine dell'agire umano; «né esiste [...] il bene assoluto. Infatti, anche la bontà che attribuiamo a Dio onnipotente è la sua bontà per noi» (E 150-1). È contraddittorio parlare del bene come di una determinazione assoluta, perché la natura del bene non può essere che relazionale. Ritenere poi che Dio sia il termine ultimo del bene, non fa affatto onore alla divina bontà. È invece da cristiani credere che essa non resti in sé, ma rifluisca verso le sue creature. La bontà di Dio non è quindi «assoluta», sciolta da ogni relazione, ma è «bontà per noi». Dalla natura relazionale del bene consegue anche che «non si dà [...] in questa vita né un *finis ultimus* (scopo ultimo) né il *summum bonum* (il massimo bene) di cui si parla nei libri degli antichi filosofi morali. Un uomo i cui desideri abbiano raggiunto un termine, non può vivere più di un altro in cui si siano fermate le sensazioni e l'immaginazione» (L 78; cfr. U 156). Se il sommo bene fosse qualcosa di reale, e quindi raggiungibile dall'uomo, toglierebbe immediatamente se stesso nell'atto di realizzarsi, perché lo stato di perfezione annullerebbe ogni mancanza, ogni «desiderio», in definitiva ogni ulteriorità, e sarebbe la morte stessa. Questo argomento che Hobbes adopera contro la nozione aristotelica, riducendo all'assurdo il sommo bene attraverso l'ipotesi della sua completa realizzazione, è sostanzialmente lo stesso che, come vedremo, Hegel adopera contro la filosofia morale di Kant e Fichte (cfr. 3. 3). L'argomento così come è condotto dovrebbe essere di Hobbes, anche se si potrebbero ritrovare molti precedenti; tutti forse però alquanto vaghi, come ad es. questo di Platone: «I mali non possono certo scomparire, Teodoro, è indispensabile infatti che esista sempre qualcosa di contrario al bene» (*Theaet.* 176a).

A partire dal *De cive*, sempre sul filo della polemica con Aristotele, Hobbes sviluppa la distinzione del mondo umano da quello naturale. Egli mette in questione l'analogia aristotelica tra l'uomo e gli animali sociali e ne mostra l'insufficienza dal punto di vista della filosofia morale. Il dato essenziale, che la rende del tutto inutilizzabile, è che «il consenso di quelle creature è naturale, quello degli uomini solo per patto, cioè artificiale» (C 126). In un linguaggio che non è di Hobbes, possiamo senz'altro concludere che la nota distintiva del secondo mondo è la libertà. Sono appunto le relazioni che hanno per base la libertà, quelle che hanno bisogno di «legge» e di regola. Se però la libertà deve essere salvata, cosa che in ultima istanza Hobbes non fa né sul piano politico né su quello morale, il «consenso» dell'uomo a sottoporsi a un potere comune deve allora consistere in una forma di relazione societaria costruita razionalmente, «artificiale». Sarebbe contraddittorio voler imporre il «consenso» per mezzo di un rapporto di dominio, in definitiva naturale, come nello Stato «per acquisizione». Il consenso deve essere negoziato, e ciò conduce Hobbes a ricorrere alla forma del «patto» o del «contratto»; concetti che implicano necessariamente l'eguaglianza delle controparti e quindi di fatto la loro libertà, almeno reciproca.

La nozione di contratto fa il suo ingresso trionfale nella sfera pratica, dove dominerà per un paio di secoli, prima di essere scalzata, ma non completamente, dalla sua assoluta centralità. L'obiezione di Hegel, che vede qui l'indebita estensione al diritto pubblico di un istituto di diritto privato, colpisce solo la teoria hobbesiana dello Stato in senso stretto. Ma ancora per molto tempo dopo Hobbes non si è differenziato lo Stato dalla società civile. L'obiezione non può quindi valere nella sfera generalmente intersoggettiva, entro cui si deve collocare il contratto, inteso in senso ampio, come una modalità relazionale fondamentalmente comunicativa. Esso appare così il *medium* essenziale per la produzione del consenso, proprio perché tale strumento presuppone una situazione di divergenza di interessi, che cercano però una composizione. È ciò che appunto si esprime nel passaggio dell'uomo dalla guerra dello stato di natura alla relativa pace della società. In realtà ogni patto, implicando la libertà delle parti, ha come suo fondamento il *riconoscimento* reciproco dei contraenti. Questa è la categoria concettuale che il patto necessariamente presuppone. Anche se Hobbes non giunge, come poi Hegel, a tematizzare il riconoscimento, la parola non può non ricorrere con frequenza nei suoi scritti, data la materia. Il riconoscimento, nel suo senso filosofico, risulta però concettualizzato indirettamente attraverso nozioni come patto, consenso, accordo, ecc.

È chiaro che su questo problema l'analogia con gli animali sociali non può gettare nessuna luce, perché ciò che nella natura è rigorosamente predeterminato è proprio ciò che gli uomini devono appunto realizzare: «Fra queste creature, il bene comune non differisce dal privato e, tendendo per natura al loro bene privato, procurano per ciò stesso il bene pubblico. Per l'uomo invece, la cui gioia consiste nel confrontarsi con gli altri, non può aver sapore nulla che non sia eminente» (L 141). L'uomo ha la libertà (arbitrio) di divergere dalle leggi con cui la natura governa tutte le altre specie. Si può anzi dire che l'essenza dell'uomo consiste proprio nel suo essere l'eccezione alla regola naturale. «L'uomo è il liberto della natura», dirà Herder. Contro il determinismo di fondo di Hobbes, occorre dire che non può essere altro che la libertà della volontà, almeno nel senso dell'arbitrio, ciò che rende possibile la discordia tra i componenti di una stessa specie, e cioè il male stesso, che è ignoto alla natura. Contro la sua mancanza di senso dialettico, va invece affermato che il «bene pubblico» e quello «privato» nell'uomo possono certamente opporsi, ma solo quando quest'ultimo è voluto non perché è «bene», ma perché è «privato».

Mentre gli animali sociali sono vincolati a un'uniformità di comportamenti, che fonde il fine singolo con quello comune, «l'uomo invece non stima come bene quasi nient'altro che ciò in cui si trova, per chi lo possiede, qualcosa di distinto e di superiore rispetto a quello che possiedono gli altri» (C 126). Hobbes, come Vico, ritiene che nell'uomo ci sia una incoercibile tendenza alla singolarizzazione e al particolarismo. Vico però, come Hegel, sa che questa tendenza non è dell'uomo in quanto tale, ma costituisce piuttosto il movimento fondamentale della natura: «Natura attendit particularia»²¹. Hobbes non fa questa differenza e, sotto questo aspetto, la comunicazione appare soltanto un mezzo, perché il fine primario del singolo uomo è «confrontarsi» e competere coi propri simili per affermare la propria «superiorità». Questa è la realtà, celata sotto l'ipocrisia di un ottimistico istinto alla socialità, realtà che occorre riconoscere, se pensare deve avere un senso. La differenza essenziale di comportamento tra l'uomo e gli *animalia politica*, compresi quelli superiori, è che in questi la gerarchia sociale è predeterminata dalla natura e immediatamente riconosciuta da tutti. Essi entrano in conflitto solo per scopi limitati, ad es. nutrizione ed accoppiamento. Il conflitto stesso è limitato e non si conclude mai con la morte di qualche contendente, se non accidentalmente. La competizione illimitata, che può giungere fino all'uccisione dell'antagonista, è invece l'essenza stessa dei rapporti umani secondo Hobbes: «Tra le altre creature viventi non vi è questione di precedenza all'interno della loro specie, né lotta per l'onore e il reciproco riconoscimento della sapienza, come c'è tra gli uomini» (E 158). Qui compare la nozione di riconoscimento, e in posizione chiave perché è costitutiva di quelle che, secondo Hobbes, sono le finalità ultime dell'uomo. Queste sono l'«onore», nozione di ascendenza sostanzialmente aristotelica, ma che egli approfondisce e sviluppa nella sua dimensione strettamente sociale, e il possesso di «sapienza» concesso dagli altri. Entrambi, in quanto oggetti sociali o simbolici, trovano una consistenza ontica solo nel consenso degli uomini, quindi attraverso il riconoscimento. La «lotta per il riconoscimento della sapienza», il tema dell'umana pretesa di verità/validità o della presunzione come pre-assunzione, non sembra però di provenienza aristotelica ed è una chiara anticipazione di Hegel. Il tema è centrale nel pensiero di Hobbes, anche se egli non riesce a dargli una funzione nel suo sistema, che vada al di là del mero rilievo del fatto dell'antagonismo umano. Esso è comunque un altro indice del suo orientamento sulla dimensione intersoggettiva, e mostra che Hobbes è sicuramente oltre il naturalismo, perché egli, constatando il valore che l'uomo attribuisce a questi oggetti sociali, oltrepassa l'utilitarismo, come diviene sempre più chiaro nell'evoluzione del suo pensiero. Hobbes sa che l'uomo può scegliere di agire contro il proprio interesse, per far valere un determinato significato simbolico nella comunicazione intersoggettiva. Contro la natura (bisogno, utile, auto-conservazione), l'uomo esercita la libertà di scegliere un altro senso, di istituire il significato. In questa istituzione di significati ulteriori rispetto ai sensi naturali, e prevalenti su di essi, nasce il mondo umano. Resta in ogni caso accertato che negli animali non può esserci traccia di questo tipo di competizione, perché tutto ciò ha la sua sede

²¹ Giambattista Vico, *De antiquissima Italorum sapientia*, cur. Manuela Sanna, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2005, p. 48.

precipua nel linguaggio: «La lingua dell'uomo è una tromba di guerra e di sedizione» (C 126). La centralità del molteplice antagonismo con i propri simili è ciò che decide dell'intera vita del singolo, determinandone tutti gli aspetti essenziali, in primo luogo l'affettività: «Ogni gioia e dolore della mente consiste in una contesa per superare coloro coi quali ci paragoniamo» (E 239).

Per illustrare l'aspetto fondamentalmente competitivo dei rapporti umani, Hobbes nella sua prima opera aveva espresso articolatamente il faticoso cammino del genere umano, servendosi di un'immagine divenuta poi consueta. Il cammino comune degli uomini ha un essenziale aspetto agonistico, che lo configura come una gara di corsa, ma senza una meta o uno scopo al di fuori della gara stessa: «Dobbiamo supporre che questa corsa non abbia altra meta, né altro premio che l'essere davanti» (E 75). *Honour* e *Glory* sono le motivazioni fondamentali dell'agire umano, rispetto a cui le stesse finalità materiali passano in secondo piano: «Ogni piacere dell'animo consiste nella gloria (cioè nell'avere una buona opinione di sé), o si riferisce in ultimo alla gloria. Gli altri beni sono sensuali, e possono tutti essere designati con il nome di utile. Dunque, ogni società si forma per l'utile o per la gloria, cioè per amore di sé e non dei soci» (C 81). I fini preminenti dell'agire umano sono di tipo simbolico. La socialità dell'uomo è quindi condizionata non tanto da finalità strumentali, ma soprattutto da altre (onore, gloria, stima, ecc.), di natura comunicativa e simbolica, e queste ultime secondo Hobbes sono quelle veramente decisive per l'uomo.

Egli si dilunga nella descrizione psicologica, e a tratti anche fisiologica, di queste «passioni»: «La gloria, o sentimento interno di compiacenza, o trionfo della mente, è quella passione che deriva dall'immaginazione o concetto del nostro potere, superiore al potere di colui che contrasta con noi» (E 63). La «gloria», o «orgoglio», è l'autocompiacimento per le proprie abilità vere o presunte, che ci pone al di sopra dei nostri antagonisti, cioè dei nostri simili con cui siamo direttamente in contatto, ma in generale, come per sineddoche, pure di tutti gli altri. Essa è percepibile dagli interlocutori anche dall'espressione del volto di chi la prova: «Una sorta di gioia che nasce in coloro che pensano di essere molto stimati; questo trasporto dell'animo si chiama orgoglio, e ha la sua causa nel fatto che in chi sente approvare dagli altri ciò che dice o fa, gli spiriti [animali] salgono dal cuore al volto, a testimoniare della buona opinione che ha concepito di sé» (U 161). Il «sentimento di sé» è continuamente in cerca di «approvazione». La forma giusta dell'orgoglio è quella corrispondente all'attestazione della stima degli altri. In caso contrario si tratta di «vanagloria, che consiste in un'insana sopravvalutazione del proprio valore» (L 243), fenomeno che per Hobbes è tutt'altro che infrequente.

Alla gloria come sentimento soggettivo corrisponde l'onore come attestazione oggettiva, in termini di stima riscossa dagli altri: «Onorare è valutare altamente il potere di una persona e [...] la misura di tale stima è data dal confronto che operiamo tra questa e altre persone» (L 524). Nel linguaggio di Hegel, l'onore tributato dagli altri porta a «verità» la «certezza» della gloria, la quale consiste essenzialmente in un sentimento di «superiorità» sui nostri simili: «Il riconoscimento del potere si chiama onore; e onorare un uomo [...] significa concepire o riconoscere che quell'uomo ha una superiorità o eccesso di potere su colui che lotta o si mette a confronto con lui» (E 59). In ultima analisi, «onorare qualcuno è lo stesso che stimarlo molto» (C 224). L'attribuzione e la negazione di onore nelle relazioni umane è ciò che decide della vita affettiva dei singoli: «Nel piacere che gli uomini hanno, o nel dispiacere, derivanti dai segni di onore o disonore loro tributati, consiste la natura delle passioni in particolare» (E 61). Passioni spesso negative, perché la suddetta condizione di completa eguaglianza tra certezza e verità sarebbe la perfetta felicità, che non è dato ritrovare in questo mondo. Nella realtà gli uomini abbastanza difficilmente si concedono una stima reciproca e ancora più raramente riconoscono una superiorità altrui, se non per fini strategici. L'istinto a competere li conduce invece molto più spesso a cedere alla «naturale inclinazione degli uomini a provocarsi a vicenda, inclinazione che essi derivano dalle passioni e soprattutto dalla falsa stima di sé» (C 86). Anche per Hegel gli uomini devono provocarsi, «offendersi», perché devono instaurare necessariamente un «rapporto» tra loro (cfr. 2. 6). La presunzione e la vanagloria in cerca di gratificazione sono motivi di conflitto molto più frequenti e più gravi di quelli originati da finalità materiali:

«Poiché ogni piacere e ogni ardore dell'animo consiste nel trovare qualcuno, confrontandoci con il quale possiamo trarre un sentimento più alto di noi stessi, è impossibile non mostrare, qualche volta, l'odio e il disprezzo reciproco con il riso, le parole, i gesti, o qualche altro segno. Questa è per l'animo la cosa più molesta, e da cui deriva di solito il maggior desiderio di nuocere» (C 84).

Hobbes è convinto che in generale gli uomini producono per sé il proprio sentimento di sé attraverso la coscienza della propria superiorità sugli altri. Questo è il loro fine supremo, assolutamente privato, e va perciò nascosto per quanto è possibile. Quando ciò non accade si manifesta allora il disprezzo, perché questo significa per l'altro l'espressione di quel sentimento. Il sentimento della propria superiorità, vera o presunta, affiorando provoca l'altro, per il quale l'espressione di tale sentimento è inaccettabile, essendo in genere la sua visione precisamente inversa: «Gli uomini [...] per costume innato considerano le proprie azioni, negli altri, come se fossero riflesse in uno specchio, scambiando la sinistra per la destra, e la destra per la sinistra» (C 64). È pressoché «impossibile» che questa visione di fondo non trapeli, generando conflitto. Da ciò risulta chiaro che «gli uomini non provano il piacere dello stare in compagnia (ma al contrario molta afflizione) laddove non esiste un potere capace di incutere a tutti soggezione. Infatti, ciascuno bada che il suo compagno nutra per lui la stessa stima che egli nutre per se stesso» (L 101). Per il singolo la comunicazione come tale, almeno quella senza una regola, non è il fine. Agli uomini non piace la compagnia degli altri di per se stessa, ma la cercano solo perché è il mezzo per realizzare le proprie finalità strumentali e simboliche, nel conseguimento delle quali consiste il loro autentico piacere. Da questo lato lo sforzo di esistere da parte del singolo corrisponde a quello di equiparare, per quanto è possibile, la stima degli altri alla propria autostima. Hobbes descrive con grande acume psicologico e intelligente ironia questa finalità, che il singolo non cessa di perseguire anche nel semplice intrattenimento, anzi in questa circostanza più che in altre, essendo più libero:

«Se poi capita che i membri della riunione raccontino degli aneddoti, e uno di loro ne narri uno che lo riguardi, tutti gli altri cominciano subito a parlare di sé con grande passione; e se qualcuno racconta un fatto straordinario, gli altri riportano dei miracoli, se ne hanno, e altrimenti li inventano. Infine, per parlare di quelli che pretendono di essere più saggi degli altri, se ci si incontra per filosofare, quanti sono quelli che si incontrano, altrettanti vogliono insegnare agli altri, ed essere considerati dei maestri; altrimenti non solo non si amano l'un l'altro, come avviene per le altre persone, ma si attaccano con odio. Dunque è chiaro per esperienza [...] che ogni riunione spontanea è conciliata dal bisogno reciproco o dal desiderio di gloria; e che coloro che si uniscono, cercano di ricavare un vantaggio, o un *eudokèin*, stima e onore presso i soci» (C 81).

L'*eudokèin* riscosso presso gli altri è la sintesi di onore, gloria, stima, ecc., cioè di tutte le finalità che, differenziandosi dai «vantaggi» meramente materiali, sono di natura simbolica. Hobbes le compendia tutte nel «riconoscimento del potere» o della «superiorità». Nel caso degli scienziati per lui è evidente che il potere in questione è la «conoscenza», ma non negli altri casi. Nella prospettiva di Protagora invece tutti i casi sembravano potersi riportare a questo, perché tutti, non solo i filosofi, «vogliono insegnare ad altri», vale a dire essere apprezzati in ultima analisi per il proprio sapere.

Hobbes stesso però, soprattutto col tempo, inclina a credere che l'oggetto elettivo dell'autostima sia la conoscenza, soprattutto nella forma della «prudenza» o «saggezza», cioè del sapere pratico e pragmatico. Infatti tutti quelli che si illudono di possederla «si compiacciono a tal punto di questa illusione, da sopportare con tranquillità che chi si dedica alle altre scienze sia stimato e chiamato dotto, erudito, o con qualsiasi nome, eccetto che prudente» (C 69). Il discorso qui si restringe ai competenti o pretesi tali, ma è chiaro, come appare anche dal passo che segue, che Hobbes ritiene che questa sia la rivendicazione dell'uomo in genere. Secondo Protagora, il possesso del sapere pratico è necessariamente una rivendicazione universale dell'uomo e costituisce il nucleo della fondamentale funzione di autocentrimento dell'individuo. Pur vedendone quasi soltanto il lato negativo, anche Hobbes riconosce l'universalità del fenomeno. Egli è infatti giunto alla conclusione che, per quanto riguarda la «filosofia morale» e la «politica», «ogni uomo pensa di sapere su questo argomento tanto quanto un altro; supponendo che per questo non occorra studio, ma che tale competenza ci derivi dall'ingegno naturale» (E 103). Hobbes molto probabilmente sta cercando nel fenomeno della presunzione quello della pre-assunzione o dell'umana pretesa di verità/validità, ma non riesce a svincolarlo dall'apparente senso solo psicologico.

Esattamente allo stesso modo di Hegel, Hobbes diffida dell'ispirazione soggettiva nel campo del sapere e la rigetta con decisione, quando questa pretende di "percorrere in maniche di camicia" la faticosa strada della scienza. Come Hegel, nella grande stagione conseguente alla rivoluzione francese, si trova a dover contenere il soggettivismo e il sentimentalismo romantico, che si vogliono imporre in filosofia attraverso la comoda forma del sapere immediato; così Hobbes, nel mezzo di una rivoluzione altrettanto importante, deve respingere le pretese di riformatori religiosi e politici, che aspirano velleitariamente a cambiare la società sulla base della loro illuminazione interiore. Entrambi, restando realisticamente ancorati all'oggettivo, all'istituzionale, anche in base a quella che considerano la necessità del proprio tempo, non possono aderire a un modello di intersoggettività che vive nella semplice convinzione spontanea dei soggetti, quale è quello di Protagora e poi di Fichte. Anche se in misura molto diversa, dell'individualità affidata solo a se stessa essi vedono soprattutto il lato negativo, che non può essere altro da ciò che si chiama presunzione, vanità, ecc. Indice di ciò è che della «scienza civile [...] tutti gli oziosi se ne occuparono e se ne occupano come se fosse facile, e si potesse affrontarla alla leggera, esposta e prostituita com'è all'ingegno naturale di ciascuno» (C 68-9). Hobbes in effetti sembra limitare alla scienza della ragion pratica, alla «prudenza», la difesa dalle intrusioni del dilettantismo intellettuale, che Hegel estende invece alla filosofia in generale, alla «sapienza». Il carattere universale del suo primo intervento («ogni uomo») si è però alquanto annacquato («tutti gli oziosi»). Il rilievo torna infine anche nel *Leviatano*, indirizzato contro

«coloro che hanno un'alta opinione del proprio intelletto e insieme credono che le cose di questa natura [etica] non richiedano tempo e studio, ma soltanto l'esperienza comune e un buon ingegno naturale – cose di cui nessuno si sente sprovvisto –, mentre non c'è alcuno che possa aspirare alla conoscenza del diritto e del torto [...] senza un grande e lungo studio» (L 243).

Hobbes, sia pure indirettamente, torna a ribadire l'universalità del fenomeno. Se infatti non c'è uomo che ritenga di mancare di «esperienza comune» e di «ingegno naturale», si deve concludere, come fa Protagora, che tutti «si sentono» provvisti di sapere etico e, quel che più conta, che è necessario che sia così, se la comunicazione può nascere soltanto da una pretesa di senso. Ma questa, come detto, non è la strada imboccata da Hobbes, e neppure da Hegel, data la loro fondamentale consonanza su questo punto.

Alla luce del criterio evangelico «li riconoscerete dai frutti», utilizzato da entrambi, è in effetti difficile dar loro torto. Infatti il sapere pratico in massima parte si dispiega nell'espressione dei giudizi, quasi sempre negativi, che tanto frequentemente si danno sugli altri, al solo scopo di gustare il senso del proprio superiore valore intellettuale: «La maggior parte delle persone che non sono in grado di dare altra prova della loro saggezza, provano grande piacere nel mostrare ciò che credono di aver letto negli uomini censurandosi a vicenda senza pietà, gli uni alle spalle degli altri» (L 6). La maldicenza è il frutto più comune dell'ostentazione di saggezza. Qualcosa di molto simile si verifica anche nel riso: «Il riso [...] è una passione frequente soprattutto nelle persone consapevoli di possedere pochissime abilità che, per conservare la stima di se stesse, sono costrette a osservare le imperfezioni degli altri» (L 47). Secondo Hobbes nel riso, come nella maldicenza, il piacere proviene dalla conferma dell'autostima, ottenuta col facile mezzo di abbassare l'altro: «La passione di chi ride consiste nell'improvviso riconoscimento della propria bravura, a causa di una sconvenienza altrui» (U 161).

Hobbes ritiene che anche l'impegno nell'attività politica abbia in queste finalità simboliche la sua ragione essenziale: «L'unico motivo infatti, per cui si preferisce dedicarsi agli affari pubblici, piuttosto che a quelli privati, è che si vede in essi un'occasione di esercitare la propria eloquenza, con cui acquistare fama di intelligenza e prudenza» (C 176). A un monarchico assolutista come Hobbes sembra che la stessa democrazia comunemente sia preferita «proprio perché in essa, dove tutti trattano degli affari pubblici, tutti possono sfoggiare pubblicamente la propria prudenza, scienza, eloquenza, in deliberazioni riguardanti affari di grandissima difficoltà e importanza» (C 173). Hobbes intuisce che qui, come in qualche altro dei luoghi citati, è all'opera qualcosa di molto più consistente della semplice vanità. Dal lato del soggetto, si tratta di ciò che Hegel compendia

nella formula del «diritto assoluto dell'individuo» (cfr. 3. 2); dal lato della comunicazione, si tratta invece della necessaria pretesa di senso sottesa a ogni asserzione.

Il ruolo della conoscenza nell'autostima del soggetto sembra espandersi progressivamente nel pensiero di Hobbes, mentre corrispondentemente perdono rilievo le motivazioni strumentali. Nelle ultime opere, contrariamente ad Aristotele, anche l'onore derivante dai beni materiali viene visto essenzialmente come un riconoscimento alla saggezza dell'individuo: «Le ricchezze [...] appaiono a chiunque come una prova della sua prudenza» (U 152). Il vero fine o «piacere» dell'accumulazione di ricchezze per Hobbes non è dunque materiale, ma simbolico. Esso per gli individui consiste nel

«potersi congratulare con se stessi, sperimentando fino a che punto riuscissero ad acquisire ricchezze grazie alla propria prudenza e al proprio ingegno, e di poter fruire, non di quelle ricchezze, bensì della propria prudenza, grazie alla quale le avevano radunate. Né ciò deve sembrare strano; infatti, anche coloro che attendono alle lettere [...] scrutano il proprio valore nella loro sapienza, come in uno specchio» (U 166).

Hobbes non è consapevole di essere pervenuto a un cruciale nodo dialettico. È il principio (derivante in ultima analisi dal *verum/factum*), che ha trovato espressione consapevole soltanto con Hegel, ma lo si può ricavare anche da Vico. Secondo questo principio il soggetto può conoscere se stesso, prendere coscienza della propria natura ideale, solo oggettivandosi per gli altri e per sé in qualcosa di concreto, che naturalmente può essere anche soltanto il discorso. I ricchi nella quantità dei beni accumulati trovano lo «specchio» della propria «prudenza», come gli scienziati nelle proprie opere hanno quello della loro «sapienza». Come poi in Leibniz, l'immagine dello specchio racchiude il nodo altamente problematico della riflessione e della dialettica di soggetto e oggetto, che verrà in primo piano soltanto con Hegel, ma non senza debiti teorici nei confronti di entrambi, oltre che di Fichte. La differenza tra i due filosofi del periodo classico della modernità è che in Hobbes il problema affiora dal lato pratico: l'oggetto prodotto è lo specchio del soggetto; in Leibniz invece da quello teoretico: il soggetto che conosce è lo specchio degli oggetti. Il punto era stato espresso per la prima volta in funzione protettiva nella prefazione al lettore del *De corpore*:

«Anche quelli che aspirano alla ricchezza amano la sapienza; ed invero, i loro tesori ad essi piacciono non altrimenti che come uno specchio in cui possano scorgere e contemplare la loro sapienza. Né coloro che amano dedicarsi ai pubblici affari cercano altro che un terreno sul quale possano spiegare la sapienza che hanno. Ed anche quelli che si abbandonano ai piaceri trascurano la filosofia unicamente perché non sanno quanto piacere sia in grado di arrecare l'incontro continuo ed efficacissimo del mondo in tutta la sua bellezza con l'anima» (Co 68).

La ragione ultima, di colui che persegue il successo economico o quello politico, consiste in effetti nell'«amore della sapienza», o più precisamente nel desiderio che anche gli altri riconoscano la sapienza che egli si attribuisce, e questo è un «piacere» per il singolo. Questa ricerca universale del piacere puramente intellettuale, «mentale», che affiora da territori apparentemente lontani dalla scienza, viene adoperato da Hobbes come motivo essenziale di esortazione alla filosofia, dove il godimento di quel piacere si offre, per così dire, allo stato puro. Con ciò egli produce anche una bella definizione della filosofia, vista come la modalità autentica dell'«incontro col mondo».

In tutte le opere di Hobbes, come d'altronde in Hegel, appare l'importanza, che egli riconosce alla presunzione di sapere, nel determinare le relazioni umane, senza tuttavia che gli si riesca a presentare nessuna ragione positiva, nessuna necessità strutturale, che la giustifichi. La sua è una semplice constatazione della generale «indole degli uomini, che, ritenendosi sapienti, vogliono apparire tali a tutti» (C 134 n.). Che però il fenomeno abbia una rilevanza più che psicologica è confermato anche dal fatto che

«la lotta degli ingegni è la più aspra, e da essa derivano di necessità le discordie più gravi. In questo caso infatti suscita odio non solo il contraddire, ma il semplice fatto di non essere d'accordo. Non essere d'accordo con qualcuno significa infatti accusarlo tacitamente d'errore; e non essere d'accordo su molte cose, è lo stesso che ritenerlo uno sciocco» (C 83-4).

La competizione più accesa tra gli uomini è quella che si svolge sul piano del sapere «naturale», in particolare della «prudenza», il sapere pratico-pragmatico. In merito infatti a un tale tipo di competenza, la semplice divergenza appare opposizione e l'errore stoltezza.

Hobbes però non trova risposte al perché ciò accada. Pur giungendo a cogliere con precisione la rilevanza e l'universalità della funzione che si esprime nell'autostima cognitiva, Hobbes non riesce a vedere in essa alcuna necessità sistemica. Ma forse il difetto teorico sta più a monte, e cioè nel non essere egli riuscito a determinare il lato positivo, funzionale, del particolarismo del soggetto, o di non averlo fatto in modo filosofico. Hobbes infatti è ben consapevole del valore costruttivo della competizione tra gli individui, come è evidente da questo passo, ancora di critica della democrazia: i sostenitori del regime democratico «immaginano che la loro grande prosperità [delle antiche repubbliche] sia derivata non già dall'emulazione fra alcuni individui, bensì dalla peculiare virtù della forma di governo popolare» (L 267). Che Hobbes abbia questa consapevolezza, non muta però le cose, perché essa non riesce ad avere una funzione nel suo sistema. Egli non compie il passo decisivo verso il riconoscimento dei diritti dell'individuo, che invece, come vedremo, è un discrimine essenziale nello sviluppo del pensiero del giovane Hegel, in particolare nel suo aspetto dialettico. La necessità del singolo di essere riconosciuto dagli altri, si presenta così solo come desiderio d'onore, e in questa forma non può apparire che come errore, anzi come l'origine stessa di ogni male: «Finché gli uomini si arrogano più onore di quanto concedano agli altri, non si può immaginare come essi possano mai vivere in pace» (E 138).

A questo punto Hobbes non può fare altro che teorizzare la compressione dei margini di libertà dell'individuo e rimandarla all'insegnamento che proviene dalla religione: «Questi luoghi [biblici] confermano l'ottava legge, sul riconoscimento dell'eguaglianza di natura, cioè sull'umiltà» (C 118). L'ottava legge di natura raccomanda di evitare la «superbia» nei rapporti interpersonali soggettivi (espressivi) e di praticare l'equità in quelli oggettivi (normativi), perché «non vi è riconoscimento dell'eguaglianza di valore, senza attribuzione dell'eguaglianza di beneficio e di rispetto» (E 139). In effetti il ricorso all'umiltà appare però superfluo, dato che già di per se stessa «l'equità [è] quell'abitudine mediante la quale noi concediamo l'eguaglianza di natura, l'arroganza il vizio contrario» (E 146). Sul punto essenziale della virtù morale come «abitudine» Hobbes, come poi Hegel, non si allontana da Aristotele.

Hobbes è tanto convinto dell'insuperabilità del particolarismo individuale e quindi dell'assoluta necessità di garantire il rispetto reciproco in ogni forma di rapporto umano, da raccomandare ai governanti una dettagliata «legislazione» su questa materia:

«Considerando quanto gli uomini siano per natura prodighi nel valutare se stessi, quanto loro preme ricevere l'altrui rispetto e quanto poco valutino gli altri [...], è necessario [...] che ci sia una legislazione concernente l'onore, nonché dei parametri ufficiali per la definizione del valore degli uomini che hanno ben meritato e possono ben meritare dello Stato [...]. Appartiene al sovrano anche dare i titoli d'onore, fissare l'ordine della posizione sociale e il rango che ognuno deve occupare e i segni di rispetto che i sudditi debbono tributarsi l'un l'altro negli incontri pubblici e privati» (L 151).

L'elaborazione per legge di un'articolata gerarchia sociale, che deve accompagnare tutti gli aspetti della vita degli individui, non può che tradursi nella cerimoniosità delle società castali o nella subordinazione diffusa a una gerarchia soldatesca, del tipo di quella prodotta in Russia dalle riforme di Pietro il grande. Anche se rimedi di questo genere possono risultare peggiori del male, l'intenzione di Hobbes, di ancorare in qualche modo le forme di relazione interpersonale all'eticità istituzionale, è forse l'unico mezzo praticabile, contro le oggettive tendenze disgregatrici prodotte dall'individualismo. Allo stesso modo Hegel ritiene che solo con la mediazione etica delle «corporazioni», oltre che della famiglia, la società civile si connetta organicamente allo Stato. La conclusione operativa che Hobbes trae da tutto questo discorso è senz'altro molto ragionevole dal punto di vista etico, ma non rispecchia le sue posizioni di fondo: «Se gli uomini sono per natura eguali fra di loro, dobbiamo riconoscere la loro eguaglianza; se sono disuguali [...], è necessario, per conseguire la pace, che siano considerati eguali» (C 106). Ne consegue che «nell'interesse per la pace, una simile eguaglianza dovrebbe essere ammessa, anche se non esiste»²².

²² Strauss e Cropsey, op. cit., pp. 148-9.

In realtà però tutta la filosofia pratica di Hobbes si fonda sull'«eguaglianza delle forze e delle altre facoltà umane [negli] uomini che si trovano allo stato di natura» (C 88). Come poi anche Rousseau, Hobbes è convinto che la diseguaglianza tra gli uomini nasca solo con la società. Al contrario per Vico «nessuna eguaglianza può sussistere senza un governo»²³. L'eguaglianza, almeno qualitativa, degli atomi sociali è postulata certamente dal generale impianto meccanicistico della filosofia di Hobbes, e consegue all'adozione del metodo risolutivo-compositivo di Galileo²⁴. «Nella maniera migliore [...] faccio cominciare la filosofia naturale dalla privazione, cioè da un finto annichilimento del mondo» (Co 145), scrive all'inizio della trattazione della filosofia prima nel *De corpore*. Considerata l'unità essenziale del suo pensiero, sembra inevitabile l'estensione di questo metodo anche alla filosofia pratica. Ma a questa necessità formale se ne accompagna una di contenuto, cui si è già accennato. Se dallo stato di natura si può uscire solo attraverso un patto, allora è necessario che tra i contraenti, in relazione all'oggetto della negoziazione, ci sia eguaglianza, perché un patto si può fare solo tra (relativamente) eguali. D'altronde Hobbes ritiene che una sensibile sproporzione delle forze renderebbe superfluo il patto, consegnando gli altri al dominio di chi li superasse in una misura evidente.

Il punto decisivo dell'eguaglianza «naturale» degli uomini per l'essenziale resta immutato, ma presenta sensibili differenze di elaborazione nelle varie opere di Hobbes. La prima formulazione è questa:

«Se noi consideriamo quanta piccola differenza vi sia nella forza o nel sapere tra uomini nel pieno della maturità, e con quanta facilità colui che è il più debole in forza o in ingegno, o in ambedue, possa distruggere completamente il potere del più forte, poiché non occorre che una piccola forza per sopprimere una vita umana, possiamo concludere che gli uomini, considerati nella loro mera natura, debbono ammettere tra loro l'eguaglianza, e che colui che non reclama di più, può essere stimato moderato» (E 110).

L'eguaglianza qui viene motivata espressamente solo per il lato della «forza» fisica. L'argomento ha qualche analogia con il motivo stoico del suicidio (rilevante anche in Hegel, cfr. 2. 3), perché in entrambi il caso limite della morte funge da punto estremo, a partire dal quale si delinea l'estensione dell'ambito di realtà in cui può valere un determinato principio. Nel caso degli stoici il principio è la libertà individuale, in quello di Hobbes è il potere del singolo, e la morte è il parametro di misura comune ai due casi. L'argomento di Hobbes ha una indiscutibile cogenza, ma il termine 'forza' a questo punto sembra improprio, perché «l'eguaglianza degli uomini in tal modo [...] è fondata [...] sull'uguale debolezza»²⁵, come obietterà giustamente Hegel. L'eguaglianza degli individui nel «sapere» non viene invece discussa, ma ammessa indirettamente, sempre però all'interno del caso limite della morte dell'altro. Il sapere entra come «ingegno», che qui vale quanto astuzia. Nella conclusione comincia invece ad affiorare, in forma ancora embrionale, un altro argomento, che troverà successivi sviluppi.

Nell'opera seguente Hobbes lascia cadere del tutto il riferimento all'eguaglianza del sapere e si concentra soltanto sulla dimostrazione dell'eguaglianza di forza fisica:

«Se consideriamo [...] con quanta facilità un uomo debolissimo possa ucciderne uno più forte, non c'è motivo per cui qualcuno, fidando nelle sue forze, si creda superiore agli altri per natura. Sono eguali coloro che possono fare cose eguali l'uno contro l'altro. Ma coloro che possono fare la cosa suprema, cioè uccidere, possono fare cose eguali. Dunque tutti gli uomini sono per natura uguali tra di loro. La diseguaglianza ora presente è stata introdotta dalla legge civile» (C 83).

La dimostrazione è ora più formalizzata, anzi è precisamente un sillogismo, di cui la seconda proposizione del brano è la premessa maggiore: poter fare cose eguali a un altro è essere eguale lui; la terza è la premessa minore: poter uccidere un altro è poter fare cose eguali a lui; e la quarta la

²³ Joh. Baptistae Vici, *De universi iuris uno principio, et fine uno*, Musca, Neapoli 1720; ristampa anastatica in CD-rom cur. Roberto Mazzola e Ruggero Cerino, in «Bollettino del centro di studi vichiani», anno XXXV, 2005, p. 112.

²⁴ Ricoeur definisce Hobbes «il Galilei politico» (Paul Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cur. Fabio Polidori, Cortina, Milano 2005, p. 198).

²⁵ Hegel, *Storia della filosofia*, cit., v. III, t. II, p. 174.

conclusione: poter uccidere un altro è essere eguale a lui. E bisogna riconoscere che l'argomento in questa forma appare più stringente.

Hobbes torna per l'ultima volta su questo punto nel *Leviatano*, ma ora, in seguito alla segnalata espansione della funzione della conoscenza nell'autostima, l'architettura dell'«eguaglianza naturale» è completamente mutata. L'eguaglianza di forza fisica ora viene appena accennata, quasi fosse cosa oramai ovvia, e Hobbes abbandona anche l'efficace dimostrazione sillogistica. L'argomentazione dell'eguaglianza del sapere, viene invece ampiamente articolata, anche se esso resta ristretto al sapere pratico-pragmatico, cioè alla «prudenza» o «saggezza». Da questa disposizione finalmente simmetrica dei due elementi fondamentali, deriva un terzo elemento di eguaglianza: «Da questa eguaglianza di capacità nasce un'eguaglianza nella speranza di raggiungere i propri fini» (L 100). In questo modo gli uomini risultano eguali per forza fisica, per sapere (non teorico) ed anche per la conseguente pari possibilità di raggiungere i propri fini. Ora sono effettivamente atomi qualitativamente indifferenziati, idonei a fungere nell'universale meccanismo sistemico teorizzato da Hobbes.

Il punto più interessante è però l'argomentazione dell'eguaglianza del sapere negli uomini allo stato di natura, che vale perciò la pena di riportare quasi integralmente:

«Quanto alle facoltà della mente (lasciando da parte le arti fondate sulla parola e [...] la scienza [...]) trovo che vi sia tra gli uomini un'eguaglianza ancora più grande di quella della forza fisica. Infatti, come la prudenza non è che un'esperienza la quale, in tempi uguali, viene dispensata in egual misura a tutti gli uomini per le cose cui si applicano in egual misura. Ciò che forse può rendere non credibile una tale eguaglianza non è altro che la vana concezione che si ha della propria saggezza, che quasi tutti ritengono di possedere a un livello più alto di quello del volgo, vale a dire di tutti eccetto se stessi e pochi altri che essi approvano, godendo questi di buona opinione e condividendo le loro stesse opinioni. Infatti tale è la natura degli uomini che, per quanto questi possano riconoscere in molti altri maggiore perspicacia, eloquenza o erudizione, tuttavia difficilmente crederanno che vi siano molti uomini saggi come loro: infatti essi vedono la loro propria perspicacia da vicino, quella degli altri da lontano. Ma ciò prova l'eguaglianza degli uomini su questo punto, piuttosto che la loro ineguaglianza. Infatti, di solito, non vi è prova migliore di un'eguale distribuzione di una cosa, qualunque essa sia, del fatto che ciascuno è appagato da quel che ha» (L 99-100).

L'eguaglianza di sapere tra gli uomini risulta dunque anche maggiore dell'eguaglianza di forza fisica, ma Hobbes lascia prudentemente fuori dal discorso la scienza, perché qui l'aspetto tecnico eccede il mero sapere «naturale». L'acquisto di scienza è infatti intenzionale e metodico, dato che essa non è «una facoltà naturale e innata, né acquisita occupandosi di qualcos'altro, come la prudenza» (L 99). Gli uomini sono eguali nel sapere pratico, perché questo consiste semplicemente nell'esperienza, da cui tutti possono trarre eguale opportunità di apprendimento. È la presunzione individuale di sapere, in cui «quasi tutti» incorrono, che copre questa evidenza. La distorsione cognitiva, causata da questa presunzione, viene spesso caratterizzata da Hobbes attraverso metafore ottiche di inversione (come si è visto sopra) o di lontananza e vicinanza spaziale. In questo senso si può dire che l'uomo abbia due «notevoli lenti di ingrandimento, vale a dire le passioni e l'amore di sé» (L 154), che fanno apparire le sue qualità superiori a quelle degli altri, mentre invece per l'essenziale sono eguali. Hobbes però ritiene di dover rinforzare questa motivazione, e a questo punto ritorna l'argomento che era stato solo accennato nella prima opera in riferimento a tutta la tematica dell'eguaglianza naturale. Ora esso diventa il motivo specifico dell'eguaglianza del sapere non teorico. Infatti proprio l'universale presunzione di sapere è l'elemento che rende eguali gli uomini su questo piano, perché essa presuppone appunto che ci si senta quanto meno «appagati» dal sapere che si ha. Siccome non c'è criterio «migliore» per giudicare della bontà di una «distribuzione», se non la soddisfazione di coloro che vi prendono parte, e siccome tutti gli uomini sono presuntuosamente soddisfatti dal proprio sapere, allora si deve convenire che la distribuzione del sapere tra gli uomini è stata equa. L'argomento è paradossale, e non senza sfumature ironiche, perché equivale a dire che, siccome nel confronto con gli altri nessun uomo sente di mancare di saggezza, allora ogni uomo è effettivamente saggio. Esso cancella ogni differenza tra essere e presumere di essere e condurrebbe a un relativismo radicale, che non è certo la posizione di Hobbes. È chiaro però che Hobbes è sempre intento a cercare un senso per il fenomeno della presunzione ovvero della pretesa, in questo caso, di validità avanzata a priori da ogni individuo, ed è molto

rilevante che questo tema entri nella sua determinazione dei caratteri fondamentali dell'uomo. Il suo pensiero, come quello di Vico, conformemente al cambio di paradigma da lui avviato, corre continuamente al mondo sociale, pur se da una prospettiva di fondo non ancora storica ma formale e convenzionalistica.

È indubbio però che il pensiero di Hobbes è una tappa essenziale nel cammino della ragion pratica moderna, quanto quello di Cartesio lo è per la ragione teoretica. Il suo contributo è fondamentale nella determinazione dell'autonomia, rispetto alla natura, di ciò che è più propriamente umano, cioè la sfera del consenso intersoggettivo. Allo stesso modo il suo costruttivismo metodologico, mutuato anche da Vico, applicato a quest'ambito, rappresenta un autentico mutamento di paradigma nel campo morale, con il primo fondamentale passo oltre il modello naturalistico compiuto dalla modernità. Compagno poi in Hobbes i punti essenziali qui trattati che, come si vedrà, troveranno sviluppo nel pensiero di Hegel. Essi sono: 1. il riconoscimento della rilevanza dell'essere per sé del soggetto e quindi della competizione nei rapporti umani, 2. l'essenzialità delle finalità simboliche nella comunicazione, 3. la concezione del bene come comunicazione, 4. la prefigurazione nella forma del contratto della nozione hegeliana di riconoscimento, 5. la necessità di ancoraggio istituzionale per il soggettivismo del giudizio morale, 6. l'avviamento alla tematizzazione dal lato pratico della dialettica soggetto-oggetto. Va infine segnalato l'uso, in funzione antikantiana, da parte di Hegel dell'argomento di Hobbes contro il sommo bene aristotelico, e anche il disprezzo per la verbosità del pedagogismo moralistico, nonché per il dilettantismo e la ciarlataneria infiltratisi in filosofia, che è comune ai due grandi filosofi.

1.3.Vico. La storicizzazione del paradigma societario e il suo ancoraggio nel mondo della vita.

Nelle ultime edizioni della *Scienza nuova* Vico espone l'«idea dell'opera», spiegando la complessa allegoria gnoseologica raffigurata nella «dipintura» preposta come «introduzione» allo scritto, vestendo così della forma discreta del commento le grandi ambizioni programmatiche:

«Il triangolo luminoso con ivi dentro un occhio veggente egli è Iddio con l'aspetto della sua provvidenza, per lo qual aspetto la metafisica in atto di estatica il contempla sopra l'ordine delle cose naturali, per lo quale finora l'hanno contemplata i filosofi; perch'ella, in quest'opera più in suso innalzandosi, contempla in Dio il mondo delle menti umane, ch'è il mondo metafisico, per dimostrarne la provvidenza nel mondo degli animi umani, ch'è il mondo civile, o sia il mondo delle nazioni [...]. Perché i filosofi infin ad ora, avendo contemplato la divina provvidenza per lo sol ordine naturale, ne hanno solamente dimostrato una parte» (SN3 5).

La figura femminile rappresentante la metafisica contempla Dio, poggiando i piedi su un globo che simboleggia il mondo della natura. Il globo sta su un «altare», di cui occupa solo una «parte», lasciando vuota l'altra, su cui dovrebbe insistere un altro globo, che però non c'è. È il «mondo degli uomini», che per Vico è essenzialmente il «mondo civile» o «mondo degli animi», pur essendo l'uomo, secondo lui, cittadino al contempo di tre diversi mondi. Essi sono dislocati su tre livelli lungo l'asse verticale dell'incisione. In basso sono dispersi i simboli che rappresentano il «mondo degli animi» o «mondo delle nazioni, al quale prima di tutt'altra cosa applicarono gli uomini» (SN3 38). «In mezzo» sta «il mondo della natura» o «dei corpi», che, in antitesi alla mancanza di coesione dei diversi simboli del primo mondo, è rappresentato invece con la forma perfetta della sfera. Sopra il globo naturale sta «il mondo delle menti e di Dio» (SN3 38-9). Tra il mondo delle menti e quello degli animi si situa quindi il mondo della natura, cui l'uomo partecipa in quanto corpo, secondo la classica partizione della filosofia, vigente ancora in Hegel, in logica, fisica ed etica. L'accostamento ha però un valore solo formale, perché la ricerca di Vico inizia a delineare un orizzonte del tutto nuovo: «La *Scienza nuova* [...] si concentra, per così dire, su un terzo attributo di Dio: il mondo intersoggettivo che consiste nella cultura umana»²⁶.

Il platonismo gnoseo-teologico (apriorismo) di Vico, che si intravede nelle sue parole, non è in effetti molto diverso da quello di Cartesio o di Malebranche, verso il quale ultimo egli dichiara d'inclinare. Dio è la «mente infinita» da cui provengono «le verità eterne, nelle quali convengono in

²⁶

Vittorio Hösle, *Introduzione a Vico*, cur. Giovanni Stelli, Guerini, Milano 1997, p. 35.

modo assolutamente costante tutti gli uomini, per quanto diversissimi per sensi, costumi, ingegni e aspirazioni, ed estremamente contrari e nemici tra loro» (C 14). Anche se l'uomo fosse effettivamente per natura «nemico» dell'altro uomo, resterebbe pur sempre il loro coincidere nella comune razionalità. In Dio è la comunanza assoluta degli uomini in quanto essi sono pure menti, dato che la materia li divide. Dio «genera» le idee per l'eternità in se stesso e le «produce» poi nelle menti degli uomini: «L'idea eterna in Dio è generata da esso Dio, ove le idee create sono in noi prodotte da Dio» (SN3 311). La sottile distinzione tra «generare» e «creare» non copre la problematicità di qualcosa di eterno, ma che pure è generato, e pone la questione della coincidenza di Dio con le idee, che qui non è affrontabile e che in effetti nemmeno Vico tratta. A partire dalle opere giuridiche, tra le idee che conosciamo in Dio per Vico è eminente l'idea di ordine, di ascendenza agostiniana. Questa per Vico coincide effettivamente con l'idea di Dio: «L'idea eterna di Dio [...] altro non è che ordine eterno» (SN3 312). L'idea di ordine sembra sostituire quella classica di *perfectio*, non solo per il caso di Dio, ma per tutto il complesso della filosofia vichiana, come forse è necessario in una filosofia che, senza rinunciare alla tradizione metafisica, opera una decisa virata in direzione della scoperta della storia. La rilevanza dell'idea di ordine prelude allo spostamento dell'interesse gnoseologico dai semplici elementi alle funzioni di connessione (categorie), realizzato più tardi in Kant.

Nella dipintura, sostenendosi sul globo naturale, la metafisica contempla le idee in Dio. Il significato allegorico è che sul fondamento della conoscenza della natura (effetti), che ha compiuto enormi progressi a partire dal secolo che precede Vico, l'uomo può risalire alle pure idee dell'intelletto divino (cause). Attraverso la conoscenza della razionalità della natura, l'uomo perviene a conoscere più adeguatamente la pura ragione, che è Dio stesso. A un tale progresso delle scienze della natura, non corrisponde però uno sviluppo simile nell'ambito di quelle che poi si chiameranno “scienze dello spirito”: «I filosofi [...] nol contemplarono già [la divina Provvidenza] per la parte ch'era più propria degli uomini, la natura de' quali ha questa principale proprietà: d'esser socievoli» (SN3 5-6). Il riferimento alla socievolezza dell'uomo è diretto in particolare contro Hobbes, che la nega. Vico ritiene invece che solo a questa condizione si possa parlare di diritto naturale: «Se vi sia diritto in natura o se la natura umana sia socievole [...] suonano la medesima cosa» (SN3 94-5).

Secondo Vico i filosofi, riconoscendo l'opera della Provvidenza divina nella natura, cioè la razionalità di questa, e fornendone quindi la scienza, hanno svolto solo una metà del loro compito, perché «pure sull'iconomia delle cose civili essi ne dovevano ragionare» (SN3 150-1). L'assunzione della razionalità del mondo civile è indispensabile, affinché «la cognizione di Dio non vada a terminar in esso [metafisica], perché ella solamente si accerti dell'intellettuali, e quindi delle morali private cose, siccome sinor hanno fatto i filosofi» (SN2 29). È invece assolutamente necessario che «la metafisica conosca Dio provvedente nelle cose morali pubbliche, o sia ne' costumi civili, co' quali sono provenute al mondo e si conservan le nazioni» (SN3 8). Diversamente da Hobbes, Vico distingue la morale in senso stretto, che vive nella coscienza dell'individuo, dal diritto che vige oggettivamente, e ne rivendica l'autonomia. La morale però sgorga direttamente dalla metafisica e la sua conoscenza è del tutto a priori, perché concerne l'aspetto «necessario ed eterno» dell'uomo. Nella «morale pubblica» (eticità) invece le cose non stanno così. Qui l'elemento a posteriori è decisivo, perché la forma intersoggettiva in cui l'eticità si costituisce è radicalmente storica, anzi è la storia stessa. Grassi ha dato grande rilievo a questo aspetto, sforzandosi «di mostrare come l'essenza dell'Umanesimo italiano consista nel rifiuto e nella critica – tanto nei confronti della scolastica quanto nei confronti del razionalismo cartesiano (per esempio nel caso di Vico) – di ogni filosofare come deduzione della realtà da un fondamento a priori». Ciò vale in particolare per Vico, che Grassi considera l'ultimo grande rappresentante della tradizione umanistica: «Per Vico la filosofia come metafisica – nel senso della fondazione dell'ente – è giunta alla sua fine. Egli ha continuamente tentato di rendere evidente questa fine – nella sua *Scienza*

nuova – con la critica al pensiero tradizionale come deduzione da principi a priori»²⁷. Grassi in effetti pone un problema di determinazione dell'oggetto della filosofia pratica. Se cioè sia possibile dedurre questo oggetto a partire dalla pura ragione, come pretende il razionalismo, o non lo si debba piuttosto ricercare e conoscere così com'è nella storia e nella vita. La sua risposta è che l'Umanesimo e Vico rappresentano precisamente la seconda opzione.

Vico rivendica dunque, per l'organizzazione del mondo umano, una razionalità almeno pari a quella della natura. In ogni caso la conoscenza di questo mondo per l'uomo è più importante dell'altra, perché gli rivela la sua propria natura, secondo la fondamentale massima del *nosce te ipsum*, che egli, con la tradizione, attribuisce a Solone, che l'avrebbe però intesa nel senso dell'eguaglianza civile. I filosofi, specialmente nella modernità, non sanno però riconoscere questa razionalità, al punto da finire per escludere il mondo civile dalla considerazione scientifica. Vico tocca questo punto già ai suoi esordi. E non si può dire che la sua diagnosi non abbia ancora oggi verità. Con ironia un po' amara egli osserva che «oggi siamo regrediti ai fisici antichi» (R 51), cioè alla filosofia presocratica. Nella modernità, con i grandi risultati della rivoluzione scientifica, la natura è tornata ad assumere uno *status* privilegiato, se non esclusivo, in quanto oggetto della scienza, al punto da cancellare sostanzialmente la svolta verso l'uomo operata da Socrate (ma in realtà già dalla sofistica). Vico sa che c'è una ragione precisa per cui accade ciò: «Investighiamo la natura delle cose perché sembra certa, non quella degli uomini, perché è resa incertissima dall'arbitrio» (R 46). Questa è in sostanza la più grave obiezione contro la scientificità delle *Geisteswissenschaften*. Se la scienza è *scire per causas*, come può darsi scienza rigorosa del mondo umano, che è tale solo perché in esso opera la libertà, cioè il contrario della necessità causale? Hobbes evita la difficoltà grazie al suo determinismo. Vico non può e non vuole fare altrettanto, e ritiene che qua passi il discrimine tra il pensiero cattolico e quello protestante in materia di libero arbitrio. Per lui l'«epicureismo» di Hobbes, più che nel materialismo, sta nel «casismo» e nel determinismo, perché consiste innanzitutto nel misconoscimento del ruolo della Provvidenza, come accade anche nel giusnaturalismo. Il concetto stesso di una Provvidenza, che in quanto tale non è necessitante, deve infatti implicare quello della libertà dell'uomo e contrasta col sostanziale determinismo delle maggiori chiese riformate.

È evidente che la ragione, che opera nella conoscenza della natura, non è trasferibile così com'è al mondo umano, perché la ragione di questo mondo nel punto essenziale è differente dall'altra, anzi le si oppone quanto la libertà alla necessità. È sempre ai suoi esordi che Vico sviluppa espressamente questo problema:

«Sbagliano quelli che trasferiscono nella pratica della prudenza il metro di giudizio di cui si serve la scienza: infatti essi valutano le cose con la retta ragione, mentre gli uomini, essendo in buona parte stolti, sono guidati non dal consiglio, ma dal capriccio o dal caso. Essi per sé in merito alle cose giudicano quali effetti occorrerebbero, mentre per lo più le cose sono fatte sconsideratamente. E non avendo coltivato il senso comune, né avendo seguito il verosimile, contenti del solo vero, giudicano a vuoto che cosa di esso gli uomini sentono in comune, e se anche a loro sembra vero» (R 49).

Nella sua proposta di una nuova pedagogia sintetica dell'antica e della nuova *ratio studiorum*, Vico muove la sua critica “pragmatica” al razionalismo di Cartesio. Egli sostiene che questo tipo di pensiero ha il torto di determinare la comprensione in un senso puramente logico-formale, senza tener conto né delle multiformi strategie dell'umana capacità di capire, né soprattutto della scelta per l'irrazionale, che l'individuo, per «filautia» o per altro, può compiere in ogni momento. La scelta per l'irrazionale però di norma è scelta per altra razionalità, e cioè strategica, o di altro tipo. In ogni caso la razionalità della storia non può diventare problematica, perché essa non dipende dalla consapevolezza degli uomini.

L'identificazione del senso comune con il verosimile non sarà più ripresa, restando confinata al contesto principalmente pedagogico in cui viene formulata. Come per Aristotele, anche per Vico la «scienza», il sapere teorico, si differenzia dalla «prudenza», dal sapere pratico, perché nell'agire

²⁷ Ernesto Grassi, *Potenza della fantasia*, cur. Carlo Gentili, Guida, Napoli 1990, p. 253.

dell'uomo non opera solo la pura ragione, come in effetti deve immancabilmente accadere nella semplice natura, che è dominata dalla necessità. L'uomo col suo arbitrio interrompe la serie delle cause, per cui la loro ricostruzione sulla base degli effetti risulta impossibile. Il libero arbitrio introduce nel mondo la contingenza originaria, per dirla alla Schelling, il positivo che è conoscibile solo a posteriori. Per l'idealismo si mostra qui il limite del pensiero operante attraverso il nesso causale, lo stesso limite su cui farà perno poi Hegel, per escludere questo rapporto dalle scienze dello spirito. Vico invece, fermo nel suo platonismo delle idee, non ha nessun dubbio sulla validità universale del sapere causale, pur essendo stato il primo a scoprirne la condizionalità storica²⁸. Esso deve solo essere integrato, quando ha per oggetto l'arbitrio umano, e il mezzo per fare ciò è il «senso comune».

Vico trae la nozione di senso comune direttamente da Cicerone col quale, dopo gli inizi aristotelici e stoici, essa era passata sostanzialmente a indicare il *consensus gentium*. E in effetti *sensus communis* e *consensus* in latino sono perfettamente identici. Già in quegli anni la nozione di *common sense* era diffusa nella cultura anglosassone ed era entrata nelle lettere con Shaftesbury, ma è solo qualche decennio dopo Vico che essa acquista rilievo in filosofia, grazie soprattutto agli illuministi (ad es. Condillac) e a Reid. È quindi presumibile che sia dalla tradizione ciceroniana in campo filosofico, retorico e giuridico, oltre che dalla fonte diretta, che Vico abbia mutuato questa nozione²⁹. Nel pensiero maturo di Vico il senso comune è essenzialmente la forma in cui l'individuo introietta il sapere di sfondo. Esso è quindi un sapere che Hegel direbbe «immediato», perché, come risulta già dal suo nome, ha la forma del sentimento. Più in generale il senso comune è la stessa funzione intersoggettiva che fa coerire i singoli in comunità, il consenso appunto o il consentimento in merito ai casi del vivere comune³⁰.

Ai suoi esordi per Vico l'oggetto del senso comune è il «verosimile»: «Agli adolescenti occorre prima di tutto formare il senso comune, perché non diano fuori in stranezze e insolenze, una volta giunti alle attività della vita adulta. Come la scienza nasce dal vero e l'errore invece dal falso, così il senso comune si genera dal verosimile. Il verosimile è infatti quasi il medio tra vero e falso» (R 20-1). La nozione in questa prima generica formulazione non è molto dissimile dal *common sense* degli inglesi. Essa viene espressa in un contesto in cui Vico, da autentico precursore, opera una difesa della retorica, che è in effetti una difesa della «topica», cioè del «metodo» delle scienze umane, che privilegia l'«*ars inveniendi*» (l'a posteriori, il «certo»); contro l'imperialismo della «critica», cioè del metodo delle scienze esatte, che privilegia l'«*ars iudicandi*» (l'a priori, il «vero»). Solo che, in questa prospettiva, il senso comune finirebbe per coincidere con la nozione soggettivistica di

²⁸ Per lo svolgimento di questo argomento in riferimento a Vico, Hegel e Schelling, mi sia permesso rimandare al mio articolo *Crux metaphysicorum*, «Logos» n. s. 4-5 (2009-2010), pp. 7-41.

²⁹ Cfr. Grassi, op. cit., pp. 229 e ss.

³⁰ Grassi ne rileva però anche altri aspetti. Egli innanzitutto contrasta la svalutazione del senso comune che ritroviamo sia in Cartesio che in Kant: «Il *sensus communis* non consiste [...] in un modo di pensare “popolare” o “comune”, come vorrebbe l'interpretazione razionalistica» (Ernesto Grassi, *Vico e l'umanesimo*, cur. Antonio Verri, Guerini, Milano 1992, p. 52). Con un'originalità interpretativa che resta strettamente aderente al testo vichiano, Grassi vede la nozione come uno strumento dell'attitudine creativa dell'umanità, e la collega con l'«ingegno» e la «fantasia» nella costellazione della *inventio*. Il «lavoro» risulta quindi il principale «dominio del senso comune». Infatti «il senso comune, secondo la definizione vichiana, ha lo scopo di fornire all'uomo ciò di cui ha bisogno» (Ivi, p. 51). Per Gebhardt «il senso comune esprime il fondamento d'esperienza della realtà empirica dell'umanità» (Jürgen Gebhardt, *Sensus communis: Vico e la tradizione europea antica*, in «Bollettino del centro di studi vichiani» anni XXII-XXIII, 1992-93, p. 51). Si tratta quindi essenzialmente del sapere della comunità: «Il *sensus communis* della collettività, in quanto incarnazione del contenuto di ordine, sia dal punto di vista normativo che empirico» (ivi, p. 57). Apel rileva il carattere del «*sensus communis* come sapere formativo nel senso della topica ciceroniana contro la “critica” cartesiana». (Karl Otto Apel, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, trad. Luciano Tosti, Il mulino, Bologna 1975, p. 113). Esso è identico alla saggezza pratica: «*Prudentia* ovvero [...] *sensus communis*» (p. 426). Apel vede il «*sensus communis* come comprensione radicata nel mondo della vita» (Karl-Otto Apel, *Il logos distintivo della lingua umana. Rilevanza filosofica degli atti linguistici*, trad. Virginio Marzocchi, Guida, Napoli 1989, p. 23). Il senso comune è quindi strettamente legato al sapere di sfondo. Anche Höle coglie nel senso comune soprattutto questo carattere: «Nel concetto di “senso comune” Vico ha trovato un'istanza che senza alcuna riflessione dimostra l'esistenza di significati e di valori già da sempre intersoggettivamente intesi e condivisi» (op. cit., p. 123).

verosimile, che ne costituirebbe l'oggetto più proprio. Vico però abbandona presto questa equazione molto problematica e soprattutto astratta, convergendo verso il concreto, su cui si appunta il suo profondo senso storico. Già l'anno successivo cadono i riferimenti al verosimile, che erano quindi legati essenzialmente al contesto di difesa della retorica, e l'attenzione inizia a spostarsi sull'oggettiva vigenza universale del senso comune nel campo concreto del mondo umano, e quindi della storia: «È la somiglianza dei costumi che genera nelle nazioni il senso comune» (A 129). La sfera d'elezione del senso comune è quindi l'*èthos*. Solo qualche anno dopo, nelle opere giuridiche, Vico fornisce una vera e propria definizione della nozione intesa in questo senso: «Il senso comune [...] si può definire la prudenza comune di una città o di una nazione, per la quale si accetta o si respinge ciò che tutti i propri concittadini o connazionali sentono di accettare o di respingere» (U 39). Il senso comune è quindi un sapere immediato, un «sentire», e si connette strettamente al «pudore». Esso è essenzialmente il sapere collettivo di una comunità, soprattutto nel suo aspetto normativo: «Dal rispetto del senso comune vengono frenate disonestà, impudenza e arroganza, dalla quale nascono tutte le scelleratezze e malvagità» (C 38).

A partire dalla prima edizione della *Scienza nuova* (1725), la funzione del senso comune si va espandendo e precisando. L'originale platonismo storico-antropologico di Vico arricchisce il mondo delle idee di due nuove entità, indispensabili per il pensiero della modernità. La prima è la storia ideale eterna, cioè in effetti l'idea di storia o di storicità. La seconda è appunto il senso comune, cioè in generale la forma del consenso intersoggettivo, sulla quale si edifica il mondo umano. Al fine della realizzazione di una vera scienza dell'uomo, Vico ritiene di dover svolgere il proprio compito,

«innalzando la metafisica dell'umana mente finor contemplata dell'uom particolare, per condurla a Dio com'eterna verità, che è la teorica universalissima della divina filosofia, a contemplare il senso comune del genere umano, come una certa mente umana delle nazioni, per condurla a Dio come eterna Provvidenza, che sarebbe della divina filosofia la universalissima pratica» (SN1 54).

Il senso comune è la «mente umana delle nazioni», la soggettività plurale (disposta su vari altri livelli, oltre a quello della «nazione»), entro la quale l'individuo nasce e alla quale deve necessariamente conformarsi, ma solo attraverso l'esercizio della propria libertà. Il senso comune è quindi essenzialmente la convergenza degli animi, attraverso cui l'umanità si realizza nelle proprie oggettivazioni collettive, che sono innanzitutto le «repubbliche». Traducendo però il senso del passo in termini correnti, per il punto che più ci interessa si può senz'altro affermare che Vico, in forza dell'idea di senso comune, rivendica espressamente a proprio merito il passaggio da una filosofia del soggetto a una dell'intersoggettività, con effetti sia sul piano teoretico che su quello pratico. Vico però sa che il primo a formulare, se non altro, questo programma è stato Hobbes (cfr. 1. 2), pur se gli imputa, come si vedrà, di aver fallito in questo tentativo. Come osserva infatti Hösl: «Hobbes esercitò [...] una forte impressione su Vico: egli è per Vico il primo a concepire, superando in ciò i greci, una scienza della natura sociale dell'uomo, anche se errata nei suoi principi»³¹. Vico non avrebbe nemmeno del tutto torto ad attribuirsi la paternità dell'argomento di Hobbes, visto che lo impiega su un piano molto diverso. Prevarrà però in lui il rigore filologico. La rivendicazione non sarà più ripresa e nelle edizioni successive, pur tra critiche demolitrici, limitazioni e distinguo, egli *obtorto collo* riconosce a Hobbes la priorità quanto meno nell'aver posto il problema. Da ciò risulta comunque con chiarezza l'importanza, che Vico attribuiva al principio metodologico espresso dall'argomento di Hobbes, soprattutto, come vedremo, nella determinazione dell'oggetto della filosofia pratica.

Nella ricerca di Vico la conoscenza si sdoppia, allo stesso modo in cui nell'analisi di Leibniz la verità assume una duplice natura, a seconda che si riferisca a fatti o a regole. Così per Vico la conoscenza fattuale ci dà il «certo», oggetto della «filologia», e quella razionale il «vero», oggetto della filosofia. Solo che nel discorso di Vico i fatti, ad es. le istituzioni, acquistano ben altra rilevanza rispetto alla considerazione meramente empirica, perché in essi l'umanità si oggettiva, e quindi si conosce, progressivamente. Da ciò discende che solo attraverso i fatti la ragione umana

³¹ Hösl, op. cit., p. 35.

può percorrere i suoi gradi, e cioè soltanto agendo l'uomo può conoscere e sviluppare la propria razionalità. Nella storia dell'uomo fatti e ragioni sono inestricabilmente legati, quindi una filosofia storica deve unificare i due livelli: «Questa scienza debbe portare ad un fiato la filosofia e la storia dei costumi umani, che sono le due parti che compiono questa sorta di giurisprudenza, della quale qui si tratta, che è la giurisprudenza del genere umano» (SN1 84). È palese la grande vicinanza teoretica tra Vico ed Hegel, che emerge con evidenza dall'espressione di queste intenzioni programmatiche. Per Vico occorre unificare la «filosofia e la storia dei costumi umani». In modo identico per Hegel, «la filosofia si presenta come storia della totalità etica»³². Come aveva intuito già Bloch³³, *Scienza nuova* e *Fenomenologia dello spirito* hanno una sostanziale affinità. Della stessa opinione è anche Apel: «Vico mette in evidenza il punto di vista gnoseologico implicito nelle argomentazioni umanistiche, e non lo perderà più di vista fino a svolgerlo, alla fine, nella *Scienza nuova*, nella forma di una “fenomenologia dello spirito” di carattere storico»³⁴. I capolavori di Vico e Hegel in effetti, nell'intera storia della filosofia, sono le uniche due opere ad avere un oggetto in cui verità di fatto e verità di ragione, storia e filosofia, devono fondersi senza residui in un solo discorso, perché muovono entrambe dalla convinzione che la ragione può conoscersi solo in ciò che essa stessa ha realizzato agendo (*verum = factum*):

«Questa scienza, la quale per la serie delle cagioni è la filosofia dell'umanità, e per lo seguito degli effetti è la storia universale delle nazioni, prende per suo subietto esse nazioni medesime; in quanto elleno sono quelle che hanno religioni e leggi proprie; e per difendere le loro leggi e religioni, hanno proprie armi, e coltivano le lingue delle loro leggi e delle loro religioni; le quali nazioni sono propriamente libere» (SN1 217).

Rilevare che in generale le ragioni sono le cause e i fatti gli effetti (ma, più precisamente, si dovrebbe dire che essi sono in azione reciproca), sta a significare non solo che teoria e prassi sono inseparabili, ma che, anche e soprattutto dal lato storico, il primato è della prassi. L'uomo può accertarsi della propria razionalità, solo cooperando con gli altri nella costruzione del mondo comune. È soltanto in questa attività formativa che la ragione, oggettivandosi progressivamente, può sviluppare se stessa, conservando e accumulando illimitatamente i propri guadagni. Allo stesso modo per Hegel «solo dall'operazione l'individuo impara a conoscere la sua essenza originaria»³⁵. Una scienza puramente a priori non può dedurre le particolari formazioni, attraverso cui la ragione si esplica storicamente al fine prioritario di comprendersi. Soltanto questo è in ultima analisi il senso nel quale Vico si richiama al «metodo» induttivo di «Bacone», «dalle naturali [...] trasportato all'umane cose civili» (SN3 102) ad opera sua.

Come accade per le scienze della natura, occorre dunque che pure le scienze dell'uomo partano dal positivo, che qui è il mondo umano, per rintracciarne le origini «in Dio», cioè nelle pure idee della ragione, riconoscendo che anche «la comunità storica, invece di essere un caos, forma un cosmo»³⁶. Precisamente quel secondo cosmo di cui Vico lamentava icasticamente la mancanza nella dipintura allegorica, cioè l'«*orbis terrarum*, ch'è propriamente il mondo degli uomini» (SN3 375), contrapposto all'«*orbis mundanus*, e in una parola, *mundus*, ch'è 'l mondo della natura» (SN3 393). Riunire le *disiecta membra* del mondo umano in un sistema razionale coerente, questo è il compito additato dalla sfera assente, che è il simbolo della perfezione del sapere sistematico cui occorre pervenire anche nelle *humaniora*. Il «lume» che guida «in tal densa notte di tenebre», che simboleggia l'infinità del non sapere umano, è l'intangibile verità, sulla quale si era fondato già Hobbes. Essa era conosciuta anche prima dagli umanisti italiani e Vico la esprime nella teoria gnoseologica del *verum/factum*: l'uomo può veramente conoscere solo ciò che egli stesso ha fatto. Questo argomento, in forza del carattere identico del nesso causale, deduce che nell'effetto si manifesta solo ciò che era nella causa, e l'uomo è causa del mondo umano, non di quello naturale. Da ciò consegue la superiore fondatezza della conoscenza del mondo umano, che va dalle cause agli

³² Georg W. F. Hegel, *Scritti di filosofia del diritto*, cur. Antonio Negri, Laterza, Bari 1971, p. 146.

³³ Cfr. Ernst Bloch, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, cur. Remo Bodei, Il Mulino, Bologna 1975, pp. 63-4.

³⁴ Karl-Otto Apel, *L'idea di lingua*, cit., p. 430.

³⁵ Georg W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cur. Enrico De Negri, La nuova Italia, Firenze 1979, p. 332.

³⁶ Eric Weil, *Hegel e lo stato*, cur. Alberto Burgio, Guerini, Milano 1988, p. 157.

effetti, rispetto a quella della natura, che risale dagli effetti alle cause. A questa conseguenza teoretica se ne affianca una pratica. Se l'uomo può conoscere soltanto ciò che fa, ne consegue che egli deve assolutamente fare per potersi conoscere, e quindi la prassi precede la teoria. La conclusione è che, siccome il «mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini», allora è possibile un sapere di esso e i suoi «principi» devono corrispondere alle «modificazioni della nostra medesima mente umana». (SN3 143). Hegel respinge il meccanicismo del nesso causale nelle scienze dell'uomo, ma anche il suo sviluppo della dialettica soggetto-oggetto non può che partire da qua. «Modificazioni» nel linguaggio filosofico della tradizione sono gli «accidenti» o le «affezioni» della sostanza, che in questo caso è la mente umana. Le modificazioni della mente, di cui si tratta, sono quindi pensieri o idee che si sono oggettivati nella costituzione del mondo umano.

Per rintracciare i principi secondo i quali si sviluppano queste concrezioni storiche, occorre allora risalire alle «modificazioni» della mente, comuni a tutto il genere umano, dalle quali essi vengono trasposti nell'oggettività. Il senso comune funge dunque da «criterio» della scienza: «Poiché questo mondo di nazioni egli è stato fatto dagli uomini, vediamo in quali cose hanno con perpetuità convenuto e tuttavia vi convengono tutti gli uomini; perché tali cose ne potranno dare i principi universali ed eterni, quali devon essere d'ogni scienza, sopra i quali tutte sursero e tutte si conservano le nazioni» (SN3 143). La ricerca delle forme originarie del consenso dirige la filosofia verso le «sterminate antichità» della storia, oltre che verso l'antropologia e in definitiva verso tutte le scienze umane, scoprendo ambiti del tutto nuovi e ponendo in primo piano alcuni di quegli oggetti che, come quello di nazione, connoteranno poi in modo decisivo la temperie romantica. Il primo è la tradizione: «Le tradizioni volgari devon aver avuto pubblici motivi di vero, onde nacquero e si conservarono da intieri popoli per lunghi spazi di tempi» (SN3 98). Naturalmente la tematizzazione della tradizione non può prescindere da quella della lingua. Anzi proprio le lingue sono gli oggetti privilegiati della ricerca, perché esse conservano nella loro stratificazione storica le più importanti vestigia del passato dell'uomo: «I parlari volgari debbon essere i testimoni più gravi degli antichi costumi de' popoli, che si celebrarono nel tempo ch'essi si formarono le lingue» (SN3 98). Il fine dichiarato della ricerca di Vico è indentificare ciò in cui gli uomini «convengono», vale a dire il senso comune.

Solo con le edizioni successive della *Scienza nuova* Vico giunge a una definizione più esauriente di questo concetto:

«L'umano arbitrio, di sua natura incertissimo, egli si accerta e determina col senso comune degli uomini d'intorno alle umane necessità e utilità, che sono i due fonti del diritto natural delle genti. Il senso comune è un giudizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il gener umano» (SN3 96).

Qui Vico identifica i piani distinti della vigenza di una determinata forma del senso comune, cioè la stratificazione della funzione intersoggettiva in vari livelli sovrapposti, ma anche giustapposti. Si tratta di classi sociali o associazioni («ordini»), «popoli», ecc., fino al piano universale del «genere umano». Ciò che gli uomini sentono in comune su qualcuno di questi piani, soprattutto sull'ultimo, in merito alle loro «necessità e utilità», costituisce il «criterio» universale per «determinare l'arbitrio» dei singoli. In altri termini la prospettiva singolare sul mondo, che ogni soggetto è, presuppone una prospettiva collettiva fondata sul consenso intersoggettivo. Il procedimento vichiano di definizione del senso comune sembra avere qualche affinità con l'argomentazione, con cui Rousseau distingue tra volontà generale e volontà di tutti.

Stranamente, pur sostenendo, contro Hobbes, la tesi dell'originaria socievolezza dell'uomo, Vico, a differenza di questi, mostra di non considerare preminenti tra le finalità umane quelle comunicative o simboliche. Egli in vari luoghi enuncia espressamente l'identità di socievolezza e comunicazione: «Gli uomini sono fatti dalla natura per comunicare con gli altri tanto la ragione e la verità, quanto le utilità secondo l'equo bene, cioè in effetti secondo la verità stessa» (U 28). Queste affermazione valgono però in linea di principio, perché di fatto, anche nei rari cenni all'esercizio della giustizia, non troviamo nelle sue opere adeguati riferimenti alle finalità comunicative (o simboliche) del singolo, cui Hobbes poneva invece grande attenzione. Vico comunque, nel corso

dello sviluppo del suo pensiero, è giunto a connotare come «irriflesso», cioè come non del tutto cosciente e aproblematico, il «giudizio» del senso comune che vive nell'individuo, precisamente nello stesso modo in cui l'ermeneutica odierna qualifica il sapere di sfondo. E che il senso comune sia un sapere, anzi la «regola» del sapere comune, era già stato pienamente esplicitato nella prima edizione dell'opera:

La «divina architetta ha mandato fuori il mondo delle nazioni con la regola della sapienza volgare; la quale è un senso comune di ciascun popolo o nazione, che regola la nostra vita socievole in tutte le nostre umane azioni, così che facciano acconcezza in ciò che ne sentono comunemente tutti di quel popolo o nazione. La convenienza di questi sensi comuni di popoli o nazioni tra loro tutte, è la sapienza del genere umano» (SN1 60).

La sapienza «architettonica» della Provvidenza ha dato la «regola» del consenso alla «sapienza volgare», che indica il sapere comune, pubblico, quindi il sapere di sfondo, contrapposto alla «sapienza riposta», cioè al sapere privato, personale, dei filosofi e degli scienziati. Per Vico il progressivo accentuarsi di questa disgiunzione è pericolosa per le repubbliche e dissolve la funzione civile della filosofia. Questo è uno dei motivi del richiamo all'«integralità» del sapere, che risuona fin dalla sua prima opera. Esso è generato dalla convinzione che lo sviluppo della civiltà va nel senso di una progressiva differenziazione ed estraneazione degli ambiti dell'agire umano e di una incontenibile particolarizzazione dei singoli: «Vico assume per l'età degli uomini una disgregazione dell'unità originaria e un'autonomizzazione delle diverse sfere»³⁷.

Dal senso comune sono prodotti i principi che, organizzandosi come istituzioni e saperi, conformano il mondo umano, e lo stesso senso comune è la «regola» o il «criterio» sia della vita comune che della scienza:

«Poiché i principi [della *Scienza nuova*] sono Provvidenza divina, moderazione di passioni co' matrimoni e immortalità dell'anime umane con le sepolture; e 'l criterio che usa è che ciò che si sente giusto da tutti o la maggior parte degli uomini debba essere la regola della vita socievole; ne' quali principi e criterio conviene la sapienza volgare di tutti i legislatori e la sapienza riposta degli più riputati filosofi: questi deon esser i confini dell'umana ragione» (SN3 157).

Che sia un sentimento comune a determinare «i confini dell'umana ragione», a Vico appare evidente dalla essenziale «uniformità» dei principali costumi umani, anche a latitudini e in epoche lontanissime. «Tutte le nazioni» infatti «hanno qualche religione, contraggono matrimoni solenni, tutte seppelliscono i loro morti» (SN3 143). Questi sono i principi vitali dell'organismo della comunità umana, la cui erosione minaccerebbe la ricaduta nello stato di natura: «Questo è il senso comune di tutto il genere umano, che sopra questi tre costumi, più che in tutt'altri, stien ferme le nazioni, acciocché non ricadano nello stato della bestial libertà; che tutti e tre sono pervenuti da un certo rossore del cielo, de' vivi e de' difunti» (SN1 216). Tutti e tre i principi fondamentali del mondo umano sono stati generati dal «rossore», cioè dal pudore, che, come in Platone, è il sentimento essenziale della socialità e della moralità e gioca un ruolo primario all'alba dell'uomo: «Il diritto naturale è asperso di pudore e consiste tutto solo di questo» (U 29-30). Il matrimonio è il principio della temperanza, ma anche quello da cui si formano l'«autorità» e la proprietà, e quindi lo Stato e la società civile. Dalle sepolture inizia l'idea dell'immortalità dell'anima, e quindi l'attitudine metafisica dell'uomo. Dalla loro disposizione iniziano invece le «genealogie», sicché esse sono all'origine della memoria, che viene conservata nella poesia e nella storia, e quindi all'origine di queste. L'idea di Dio è invece all'origine delle scienze, perché è grazie ad essa che l'uomo, al principio e sempre, giunge alla conoscenza di se stesso. Secondo Vico essa costituisce il «primo pensiero umano» (SN3 148), perché è dal pensiero di un Dio onniveggente e provvedente, quale è raffigurato nella dipintura allegorica, che l'uomo arcaico inizia a sollevarsi alla coscienza di sé. È la stessa presa di coscienza di Adamo ed Eva cacciati dall'eden, che si esprime nel sentimento della «vergogna» per la propria nudità.

Vico ritrova questi stessi principi, che egli considera i fondamenti del diritto romano, anche nella filosofia platonica: «I filosofi politici, e principalmente i platonici, [...] convengono con tutti i

³⁷

Hösle, op. cit., p. 118.

legislatori in questi tre principali punti: che si dia Provvidenza divina, che si debbano moderare le umane passioni e farne umane virtù, e che l'anime umane sien immortali. E 'n conseguenza questa dignità ne darà gli tre principi di questa scienza» (SN3 93). Dalla «convenienza», cioè concordanza o consenso, di «filosofi» e «legislatori» sui tre principi, deve necessariamente seguire che essi siano accolti come tali nell'opera di Vico, perché la scienza applica riflessivamente a sé lo stesso criterio di verità che vede operare nella realtà. E in effetti «la riflessività delle scienze sociali [è stata] scoperta proprio da Vico»³⁸. La dignità (o «assioma»), commentata da queste considerazioni, è quella che stabilisce la funzione civile della filosofia, nella quale eccelle la filosofia platonica. Vico ha di essa una visione sublime. Connota spesso lei e il suo autore con l'aggettivo «divino», e giunge finanche a vederla come uno strumento necessario della Provvidenza operante nella storia dell'uomo:

«La Provvidenza regolò sì fattamente le nazioni che il diritto romano si ritrovasse fondato sui principi della platonica; la qual siccome è la regina di tutte le pagane filosofie, così ella è la più discreta serva della filosofia cristiana; e 'l diritto romano nello stesso tempo si ritrovasse altresì addimesticato, per dir così, a sottoporsi al diritto della coscienza, a noi comandato dal Vangelo» (SN1 245).

Questo è uno dei molti luoghi rilevanti della prima edizione della *Scienza nuova*, che non hanno trovato collocazione nel successivo rifacimento del 1730, sostanzialmente confermato nell'ultima edizione del 1744. Esso è un altro importante indizio dell'essenziale affinità di vedute tra Vico ed Hegel sul piano della filosofia della storia. Di fatto anche Vico identifica nel Cristianesimo e nel diritto romano i due fattori fondamentali, dai quali è nata e dei quali si nutre la cultura della moderna società individualistica. Di diverso ci sarebbe che Vico considera la filosofia platonica come il termine di mediazione tra gli altri due, posto però che ci fossero effettivamente elementi sufficienti per negare a Hegel una posizione analoga. La tesi di Vico in effetti è che il platonismo, assorbito dalla teologia cristiana, ha dato a questa gli strumenti intellettuali per «addomesticare», cioè per conformare alla libertà della coscienza la razionalità del diritto, che è orientata solo verso la sfera oggettiva. Il «diritto della coscienza», assicurato dal Cristianesimo, è quindi la garanzia dell'autonomia morale dell'individuo contro la vigenza assoluta del diritto positivo, che abbiamo già visto espressa contro Hobbes. Il «diritto della coscienza» è però anche un lemma, che negli scritti di Hegel connota il principio essenziale del mondo moderno.

L'eccellenza platonica nella funzione civile della filosofia ha per Vico una motivazione precisa: «Solo il divino Platone egli meditò in una sapienza riposta, che regolasse l'uomo a seconda delle massime, che egli ha apprese dalla sapienza volgare della religione e delle leggi» (SN1 39). Registriamo innanzitutto che per Vico la religione è un sapere, così come è un sapere il sentimento, in particolare il senso comune. Quel che più conta però è che qui Vico, per la prima volta nella storia della filosofia, pone il problema del vero oggetto di questa scienza nella sfera pratica³⁹, che vedremo essenziale in Hegel (cfr. 3. 6). Secondo Vico nel pensiero di Platone la «sapienza riposta» della filosofia e la «sapienza volgare» della religione e del diritto si congiungono e si armonizzano. Ciò significa che la filosofia funge da conferma teorica della razionalità («Provvidenza»), che opera nel mondo umano ispirando le istituzioni che lo fondano. Il fine della filosofia non è dunque in lei stessa, nel singolo che filosofa, ma nel «servizio» alle istituzioni e alla comunità: «Platone sempre procurò di spiegarsi con termini della volgare sapienza, per far servire la sua filosofia riposta alle leggi» (SN1 174-5).

Sempre nella prima *Scienza nuova* Vico spiega il rapporto di azione reciproca tra i due tipi di sapere, distinti nella forma da lui elaborata proprio per determinare adeguatamente l'oggetto della filosofia pratica:

«Dalla sapienza volgare, che è la scienza delle divine cose delle religioni ed umane delle leggi, uscì la sapienza

³⁸ Ivi, p. 187.

³⁹ Sull'orientamento fondamentalmente «pratico» del pensiero di Vico ha attirato l'attenzione Cacciatore qualche anno fa (cfr. Giuseppe Cacciatore, *Vico e la filosofia pratica*, in «Bollettino del centro di studi vichiani» anni XXVI-XXVII, 1996-97, pp. 77-84).

riposta delle divine cose metafisiche, delle verità matematiche e dei principi della fisica e delle cose umane, che si trattano dalle morali, iconomiche e civili filosofie; per le quali i buoni filosofi studiarono tutti egualmente formare, per massime di eterna verità, quella mente di eroe, che 'l popolo ateniese spiegava nell'adunanze col senso comune della pubblica utilità; onde comandava le leggi giuste, che altro non sono che mente di legislatori scevra d'affetti o di passioni. E qui si determina l'*akmè*, o sia lo stato perfetto delle nazioni, che si gode quando le scienze, le discipline e le arti, siccome tutte han l'essere dalle religioni e dalle leggi, tutte servono alle leggi e alle religioni» (SN1 149-50).

La sequenza «filosofie morali, economiche e civili» è in realtà una *gradatio*, come si vedrà. Va pure rilevato che il fondarsi della sapienza riposta su quella volgare significa che il sapere logico-deduttivo si fonda su quello comunicativo. L'interesse di Vico è comunque civile: nella storia dell'uomo, come nella fisiologia dell'organismo vivente, lo «stato perfetto» è quello nel quale tutti i membri «cospirano» per l'intero. La filosofia deve «servire» allo Stato e alla religione, senza i quali essa non potrebbe esistere, riconoscendone la razionalità oggettiva e promuovendola. Questa genesi della filosofia dall'esperienza della prassi democratica assembleare, genesi che ne determina e ne giustifica la funzione civile, resta immutata nelle successive edizioni dell'opera, ma il senso penderà dal lato teoretico piuttosto che, come qui, da quello pratico.

Vico distingue la diversa vocazione civile delle «sette» filosofiche, avendo di mira la loro differenza nella determinazione dell'oggetto della filosofia pratica. L'assioma che definisce la funzione civile della filosofia recita: «La filosofia, per giovar al gener umano, dee sollevar e reggere l'uomo caduto e debole, non convellergli la natura né abbandonarlo nella sua corruzione» (SN3 93). La filosofia «giova» all'umanità, quando la sapienza privata dei singoli si pone al «servizio» della sapienza pubblica delle leggi e delle religioni. Non può affatto giovare se, invece di assumere la «natura» umana quale essa si oggettiva in queste forme e quindi è, la reprime con la rigidità moralistica o, al contrario, semplicemente asseconda le tendenze egoistiche dei singoli. Sono riconoscibili in queste opzioni opposte le due principali dottrine morali dell'ellenismo, che sono il bersaglio costante della critica di Vico: «Gli epicurei e gli stoici per vie, non che diverse, affatto opposte tra loro, eglino pur troppo si allontanano dalla sapienza volgare e l'abbandonano» (SN1 38).

Stoicismo ed epicureismo sono il corrispettivo filosofico della dissoluzione del tessuto etico della *pòlis* e della fine dei liberi stati greci. Dissolto l'orizzonte dell'impegno politico comunitario, l'eticità tramonta nelle varie forme della moralità individuale, di cui le due scuole ellenistiche, secondo Vico, sono i modelli fondamentali e complementari. La filosofia ha perduto il contatto con la comunità che l'ha prodotta, e il suo sapere pratico non si connette più col sapere pubblico dell'uomo che vive in comunità, ma si riduce a quello dell'uomo solo, il «saggio». In considerazione di ciò gli «stoici» e gli «epicurei», seppur per ragioni opposte, «entrambi si dovrebbero dire filosofi monastici o solitari» (SN3 93). Dove «monastico» equivale in effetti a solipsistico. Ai monastici Vico oppone i «filosofi politici», che potremmo dire comunitaristi, di cui abbiamo già visto la descrizione del modello «principe», che è quello platonico. Nel passo seguente, tratto dalla sua autobiografia, dove parla di sé in terza persona, egli aggiunge a Platone altri due filosofi politici: «Le opere filosofiche di Cicerone, di Aristotile e di Platone, tutte lavorate in ordine a ben regolare l'uomo nella civile società, fecero che egli nulla o assai poco si diletta della morale così degli stoici come degli epicurei, siccome quelle che entrambe sono una morale di solitari» (Aut 268).

È da rilevare che Vico colloca Aristotele tra i filosofi «politici», mentre proprio contro di lui Hobbes aveva formulato il suo argomento antinaturalistico. Vico in effetti traspone sul piano della filosofia della storia, ovvero della «storia delle idee», ciò che Hobbes esprime, almeno formalmente, come un argomento *ad hominem*. Egli contrappone quindi alla «morale di solitari» dell'ellenismo, l'etica pubblica del pensiero classico, cogliendo gli effetti sulla filosofia della «grande trasformazione» storica (Hegel) che porta alla caduta della *pòlis*. La presenza di Cicerone, che Hegel nemmeno considera un filosofo, accanto ai titani della filosofia classica, si giustifica con lo sforzo del pensiero romano di armonizzare la filosofia greca con la propria sapienza giurisprudenziale, cioè di conseguire precisamente il fine che Vico ritiene essenziale per la filosofia pratica. Questa composizione è indispensabile, per integrare il sapere solo teorico dei filosofi con la razionalità operativa dei giureconsulti, determinata dalla necessità concreta delle cose stesse (*rebus ipsis dictantibus*, secondo l'espressione di Pomponio che Vico ama ripetere). La necessità delle

cose, che urge nei casi concreti della vita, conduce i giureconsulti a concetti che la pura teoria non può giungere a contemplare: «Essi greci, tra i quali è Dione, dicono che tutta la Grecia non abbia termini simiglianti [...], come la voce *auctoritas*, la quale contiene una delle più importanti parti, se non forse tutto o pur l'unico affare di quella legge» (SN1 80), cioè della legge delle XII tavole. Non è dalla contemplazione della natura dell'uomo solo, che può provenire una nozione come quella di «autorità», nella quale secondo Vico si può compendiare tutta la sfera della ragion pratica, visto che anche la coscienza è per lui una *auctoritas*. Il «filosofo politico» si contrappone al «monastico», appunto perché integra le idee che possono essere prodotte soggettivamente dalla pura teoria, con quelle che invece possono configurarsi soltanto sulla base delle necessità oggettive della prassi comune degli uomini.

In un'aggiunta alla seconda *Scienza nuova* Vico sviluppa questo tema, tornando a confrontarsi con Hobbes su di esso, ma questa volta *explicite*. Egli differenzia l'orizzonte di pensiero dei «filosofi politici» antichi da quello dei congeneri filosofi moderni: «La greca filosofia [...] aveva trattato solamente dell'uomo nella solitudine, nella famiglia, nella città con la morale, con l'economica e con la politica; non pensò mai all'uomo nella società di tutto il Gener' Umano. Né Obbes l'arebbe certamente pensato, se non gliene avesse dato il motivo la cristiana religione» (SN2 agg. 421-2). La caratteristica del filosofo politico è quella di pensare l'uomo a partire dalla sua dimensione societaria, e Vico si muove risolutamente in questa direzione. Hösle dà il giusto rilievo a questo aspetto metodologico: «Anche se Vico è ben lontano dall'avere un concetto esplicito di intersoggettività, si può tuttavia affermare che uno dei motivi centrali del suo pensiero è il rifiuto del solipsismo metodico»⁴⁰.

La dimensione collettiva dell'uomo, come si è visto, ha però vari livelli. Qui Vico ne individua tre, oltre al livello presociale della «solitudine». Al grado zero della socialità egli fa corrispondere la «morale», che come in Hegel è essenzialmente soggettivistica e solitaria. Il primo livello comunitario è la «famiglia», cui corrisponde l'«economica», una scienza che, non molto diversamente da Aristotele, Vico vede come un misto di pedagogia ed economia ristrette alla dimensione domestica. Il secondo livello è la «città», cioè lo Stato, la cui scienza è la «politica». Il terzo livello è infine la «società di tutto il gener'umano», la quale costituisce l'orizzonte universale che i «filosofi politici» antichi non giunsero a scorgere. Anche qui Vico, come Hegel, fa valere l'universalismo cristiano come discrimine evolutivo tra la cultura antica e quella moderna. Il riferimento a Hobbes conferma l'importanza attribuita da Vico all'adozione metodologica dell'orizzonte societario, ovvero «politico», che il filosofo inglese poneva come condizione per guadagnare una prospettiva non naturalistica sulla filosofia pratica. A Hobbes però non viene riconosciuto il merito di aver per primo indicato questo orizzonte, che infatti Vico attribuisce già ai «filosofi politici» antichi sopra nominati. Il merito di Hobbes starebbe soltanto nell'aver completato l'orizzonte intersoggettivo dei grandi filosofi antichi, aggiungendo la dimensione della società universale. Questo ridotto riconoscimento del suo merito viene ulteriormente sminuito dalla considerazione che è stato il Cristianesimo, ad avergli ispirato questa estensione d'orizzonte.

Per l'ultima edizione dell'opera Vico rimaneggia e fonde non troppo felicemente alcune aggiunte, eliminando una parte della citazione precedente. Nella stesura finale il passo suona così:

«Tal principio di cose, tra i suoi fieri e violenti, non seppe vedere Tommaso Obbes, perché ne andò a trovar i principi errando col caso del suo Epicuro; onde con quanto magnanimo sforzo, con altrettanto infelice evento, credette di accrescere la greca filosofia di questa gran parte, della quale certamente aveva mancato [...], di considerar l'uomo in tutta la società del gener umano. Né Obbes l'arebbe altrimenti pensato, se non gliene avesse dato il motivo la Cristiana Religione» (SN3 105-6).

Il brano ha perso in chiarezza, perché la «mancanza» nel pensiero antico dell'orizzonte intersoggettivo universale perde rilievo, privata del riferimento antitetico alla presenza in quel pensiero, purché «politico», degli orizzonti comunitari subordinati. Il tentativo di Hobbes, che pure

⁴⁰ Hösle, op. cit., p. 77.

sarebbe dovuto consistere solo nell'ampliamento di un principio metodologico già adoperato su altra scala dai «filosofi politici» antichi, viene ora giudicato fallito.

Anche da questo deprezzamento emerge però il valore che Vico riconosce al principio espresso da Hobbes. Esso non è solo un argomento contro i filosofi ellenisti e moderni, ma è piuttosto un'idea guida del suo pensiero. È evidente che egli considera il contributo di Hobbes un autentico cambio di paradigma nel passaggio dal pensiero morale antico a quello moderno, e quindi una conquista imprescindibile della scienza. Anche se l'attribuzione dello stesso modello a Platone, Aristotele e Cicerone ha sicuramente un fondamento (rinvenibile, come si è detto, sul piano della storia delle idee), ciò non sminuisce minimamente il merito di Hobbes, che per primo ha portato a coscienza questo modello, ponendo alla filosofia un serio problema di metodo. La svalutazione vichiana di questo merito finisce quindi per corrispondere esattamente alla sua stessa descrizione della «borea dei dotti», alimentata nel suo caso dallo zelo controriformistico. Gebhardt ci ricorda infatti che «Vico intendeva anche la sua *Scienza nuova* come la risposta italiana e cristiana alla scienza protestante del nord»⁴¹. In realtà Vico ha avvertito tanto bene il valore filosofico dell'argomento di Hobbes da accoglierlo tra i suoi assunti di fondo e svilupparlo in modo decisivo, soprattutto in riferimento alla funzione civile della filosofia pratica e di conseguenza al suo oggetto. In ciò egli compie un passo importante oltre Hobbes.

È per determinare questo oggetto, che Vico confronta i due modelli di filosofia pratica. Da ciò risulta che, all'opposto del «politico», il filosofo monastico è quello che elabora una morale che non «contempla» l'uomo «nella società». Ovviamente la «morale da solitari» non va intesa nel senso di una morale da eremiti. Una società, almeno duale, è sempre il fine di qualsiasi morale, perché questa può vigere solo in una relazione interpersonale. L'errore sta nel pensare la morale, e in generale la sfera pratica, a partire non dall'uomo in società, bensì dall'uomo solo. Come ha mostrato Hobbes, la società non viene così riconosciuta anche come origine, e quindi come fondamento della ragion pratica. Per il filosofo inglese, che è orientato essenzialmente verso una riforma della tradizione, l'argomento esclude che la dimensione etica, avendo come suo fine la comunità, possa essere determinabile a partire dalla natura. Essa esiste solo sulla base dell'atto «artificiale» (il «patto»), costruito attraverso la comunicazione, in quanto è esso che istituisce la comunanza intersoggettiva delle volontà. Prima di quell'atto ci può essere solo lo stato di natura, quindi non la comunicazione e tanto meno la moralità. Esso fonda un nuovo mondo, quello umano, fondando la sua specifica legalità. L'origine dell'eticità va quindi cercata in quell'atto. Da qui il peso «hegeliano» attribuito da Hobbes al momento oggettivo (che all'origine è intersoggettivo) del diritto contro l'individualismo morale.

Vico invece, analogamente a Hegel, nonostante la portata rivoluzionaria di molte delle sue teorie, anche per motivi religiosi (autentici), si muove (o è convinto di muoversi) sostanzialmente nella continuità con la tradizione, e nella sua filosofia teorizza riflessivamente questa continuità stessa. La coscienza storica, che nasce con lui, spazza via, insieme a ogni formalismo costruttivistico, l'ipotesi del patto originario. Vico «non vuole prendere le mosse in modo antistorico da finzioni metodiche, bensì riconosce che l'uomo deve la sua formazione a una tradizione da cui né può né deve liberarsi»⁴². Il suo senso storico gli fa rifiutare le ipotesi, che surrogano con l'astrazione ciò che l'agire umano ha prodotto in concreto nel corso dei secoli. Nelle scienze dell'uomo la verità non può provenire da una semplice deduzione, bensì dalla ricostruzione della tradizione, la quale non può essere sostituita con ipotesi metodologiche arbitrarie, che finiscono per proiettare l'arbitrio nell'oggetto stesso. Al contrario, secondo Hösle, Vico «vide chiaramente che l'uomo arcaico non si insedia nelle istituzioni, ma in esse vive già da sempre»⁴³. Per questi stessi motivi Vico rigetta le velleità riformatrici nel campo della scienza ispirate al soggettivismo e al costruttivismo, in odore quasi di eresia per la sua mentalità controriformistica. In questo modo però l'eterogeneità tra la legalità del mondo naturale e quella del mondo umano, svelata in concreto da Hobbes e che si

⁴¹ Gebhardt, op. cit., p. 48.

⁴² Hösle, op. cit., p. 23.

⁴³ Ivi, p. 138.

affermerà da Kant in poi, viene di nuovo occultata. Questa perdita è però compensata da un guadagno su un altro versante. Per Vico il punto non sta infatti della differenza ontologica tra i due mondi. In ciò egli più di Hobbes resta in qualche misura impigliato nel naturalismo dei suoi modelli antichi, entro cui rimane inscritta addirittura la sua visione della storia, con la teoria dei ricorsi ciclici. In effetti «Vico [...] non ha compreso il progresso che supera i cicli»⁴⁴. Hobbes invece, pur con la sua scarsa coscienza storica, mostra come Bacone un progressismo o “modernismo” degno del secolo dei lumi.

Su questo piano il problema fondamentale per Vico, analogamente a Hegel, è in effetti di che cosa si debba occupare la filosofia pratica, vale a dire quale sia il suo vero oggetto. Se cioè essa debba fornire una morale o una politica, costruita con consequenzialità razionale sulla base di principi astratti (come in effetti, almeno formalmente, fa Hobbes), oppure connettersi e armonizzarsi con ciò che su questo piano oggettivamente già esiste (le forme della morale, del diritto, della politica, effettivamente vigenti nella realtà) ed esplicitarlo, perché è esso stesso intimamente razionale. Ciò che già c'è, per dirla alla Hegel, è la ragione oggettivamente esistente, che analogamente in Vico trova una precisa corrispondenza nella Provvidenza divina, che ha ispirato alla libera elezione dell'uomo le istituzioni fondamentali della società. Nella rivendicazione della razionalità oggettiva del mondo umano sta il senso ultimo delle proteste della «topica» contro la «critica», elevate nel *De ratione*. Che questo sia il senso principale sotteso alle antitesi 'filosofo monastico-politico' e 'sapienza volgare-riposta', sembra confermato da questo rilievo mosso al suo supremo modello: «Platone perdé di veduta la Provvidenza», il principio da lui stesso stabilito secondo Vico, quando attribuì agli antichi una sapienza che essi non potevano avere.

«In seguito del qual erudito errore, invece di meditare nella repubblica eterna, e nelle leggi d'un giusto eterno, con le quali la Provvidenza ordinò il mondo delle nazioni, e 'l governa con esse bisogne comuni del genere umano, meditò in una repubblica ideale, ed uno pur ideal giusto, onde le nazioni non solo non si reggono e si conducono sopra il comun senso di tutta l'umana generazione, ma pur troppo se ne dovrebbero storcere e disusare, come per esempio, quel giusto che e' comanda nella sua repubblica, che le donne sieno comuni» (SN1 39).

Vico rimprovera Platone per aver inventato il comunismo, esattamente nello stesso senso in cui Hegel critica Fichte per l'escogitazione dell'eforato (cfr. 3. 6). Perdere di vista la Provvidenza significa misconoscere la razionalità dell'esistente, che consiste nell'«ordine» che Dio ha dato alle cose naturali e umane. Nel mondo umano quest'ordine, entro il quale risulta inesorabilmente iscritto lo stesso arbitrio, è assicurato dal senso comune, cioè dal consenso e dal comune sapere di sfondo dei membri di una comunità. Nella teorizzazione del comunismo il sapere soggettivo di Platone si stacca dal sapere oggettivo dei popoli, originato dalle «bisogne comuni» dell'umanità, per «meditare» uno Stato e una legalità «ideali», un *Sollen* direbbe Hegel. Ciò evidentemente per Vico costituisce una deviazione dal vero compito della filosofia pratica e una deformazione del suo oggetto. Grassi e Apel hanno lucidamente colto in questo aspetto del pensiero di Vico il filo essenziale che lo unisce all'Umanesimo.

La determinazione dell'oggetto della filosofia pratica viene enunciata nella forma di un «corollario», desunto da un principio comunemente attribuito ad Aristotele. Vico interpreta il principio sul piano storico, che egli rimarca con l'inserzione di un '*prius*', normalmente assente quando esso viene citato da Leibniz e da altri, ad es. Hegel. Dice Vico:

«Quanto avevano prima sentito d'intorno alla sapienza volgare i poeti, tanto intesero poi della sapienza riposta i filosofi; talché si possano quelli dir'essere stati il senso, e questi l'intelletto delle nazioni; e che anco di esso gener'umano sia vero quel, ch'Aristote dice, *Nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu*; cioè che la mente umana non intenda cosa, della qual non abbia alcun motivo dai sensi» (SN2 agg. 430).

Qui «senso» e «intelletto» caratterizzano due stadi dell'evoluzione dell'uomo, inteso sia nel senso di singolo («mente umana»), che in quello di «genere umano», secondo la classica analogia che è al fondo di ogni storicismo. Come a livello ontogenetico la fase infantile del «senso», cioè della sensazione e del sentimento, precede quella adulta dell'intelletto; così a livello filogenetico nei

⁴⁴ Ivi, p. 231.

primitivi prevale il senso, che produce la «poesia», negli uomini civilizzati invece l'intelletto, che produce la «filosofia». Da queste considerazioni discende un «gran corollario: che non sia materia della sapienza intiera, o sia universale, ciò di che la sapienza riposta non n'ebbe l'occasione dalla sapienza volgare» (SN2 agg. 430). La forma dell'espressione è quella di una prescrizione metodologica. Il sapere filosofico, se vuole aspirare all'universalità, deve assumere come proprio oggetto l'oggetto del sapere comune. Tanto la sapienza riposta quanto quella volgare sono in effetti saperi parziali. Soltanto la loro unione può produrre il sapere completo e «universale», e sono ovviamente i filosofi, non certo i popoli, a dover unificare i due saperi. Ciò significa che, anche nelle scienze dell'uomo, la filosofia non deve produrre una razionalità altra rispetto a quella che il suo oggetto già ha e che ne costituisce la vera essenza. Essa deve invece lavorare sulla base del riconoscimento della sostanziale razionalità dell'esistente, perché è da questo, piuttosto che dall'«ideale» prodotto dalla sapienza riposta, che traluce l'«eterno» della ragione. L'obiettivo di Vico era perciò un «sistema» che «componesse amichevolmente e le massime de' sapienti dell'accademie e le pratiche de' sapienti delle repubbliche» (Aut 293). Egli mirava a una scienza nella quale la «dimostrazione» delle «ragioni» e la «pratica» dei «costumi» si svolgessero parallelamente, al fine che «la sapienza riposta dei filosofi desse la mano e reggesse la sapienza volgare delle nazioni» (SN1 37). La filosofia pratica non deve quindi creare la razionalità del suo oggetto, ma semplicemente rinvenirla nell'agire reale dell'uomo comune. E questa restrizione vale in qualche misura anche sul piano teoretico, dato che «le cose di cui si occupa la metafisica sono le religioni fondate dai popoli» (C 9). Fichte dirà poi che la vera filosofia non inventa niente, ma si limita solo ad esplicitare ciò che l'uomo fa già.

Vico usa l'argomento antinaturalistico di Hobbes non solo contro gli ellenisti, ma contro tutta la filosofia moderna. Esso colpisce in particolare i teorici del giusnaturalismo, che non considerano l'uomo a partire dalla sua dimensione sociale, ma dallo «stato dell'uomo di Grozio, che 'l pone solo» (SN1 46). Per Vico questo solipsismo metodico è ammissibile solo nel campo del diritto naturale, che egli, analogamente a Hegel, sembra considerare una teorica preliminare al diritto positivo: «La giurisprudenza del diritto naturale delle nazioni si consideri una scienza della mente dell'uomo posto nella solitudine, come l'uomo di Grozio e di Pufendorfio, ma preso da noi con cattolici sensi» (SN1 55). Anche in questo caso il riferimento religioso è ellittico e quindi poco perspicuo. Lo si può comunque interpretare nel senso che, secondo Vico e il Cattolicesimo, anche nello stato di solitudine e di «erramento ferino» conseguente alla «caduta», l'uomo non è mai veramente abbandonato da Dio. Anche precipitato nello stato di natura, egli è sempre guidato verso la salvezza dalla Provvidenza divina, misconosciuta dai giusnaturalisti e da Hobbes, tutti protestanti, oltre che dall'ebreo Spinoza.

Dal primo errore del giusnaturalismo, cioè dal pensare l'uomo naturalisticamente fuori dalla sua dimensione societaria, discende per stretta conseguenza quest'altro: «Grozio, Seldeno e Pufendorfio [...] han confuso il diritto naturale delle nazioni, uscito coi costumi delle medesime, col diritto naturale de' filosofi» (Aut 305). Qui si mostra il fenomeno peculiare delle scienze umane, originato dalla multiforme riflessione del soggetto che fa scienza nel suo oggetto. Il filosofo «confonde» la nozione di diritto naturale, generata attraverso il proprio procedimento di pensiero, più o meno deduttivo, con il diritto naturale reale, nelle cui forme, varianti con le epoche e le culture, gli uomini si sono effettivamente mantenuti in società. Alla razionalità dell'oggetto si sovrappone quella del soggetto che fa scienza, al punto che egli non distingue il proprio sapere dalla determinata «sapienza volgare», che una comunità produce e sviluppa nel suo decorso vitale e sulla base della quale essa deve essere conosciuta. La differenza che intercorre tra i gradi dello sviluppo storico è poi la causa di un'altra confusione.

Il terzo errore del giusnaturalismo sembra assai banale, ma in effetti era impossibile da evitare, e si può dire che mai sia stato evitato, e neppure tematizzato, prima dell'avvento dello stesso Vico. Secondo lui, si è dato il caso che i

«tre principi della dottrina del diritto natural delle genti, [...] tutti e tre errassero di concerto nello stabilire i loro sistemi; perc'han creduto che l'equità naturale nella sua idea ottima fusse stata intesa dalle nazioni gentili fin da' loro

primi incominciamenti, senza riflettere che vi volle da un duemila anni perché in alcuna fossero provenuti i filosofi» (SN3 141).

L'ultimo grave errore dei giusnaturalisti consiste nel non conoscere la storia o la storicità, l'orizzonte invalicabile delle cose propriamente umane, e di cadere quindi nell'anacronismo. Ma questo errore era di tutta l'umanità, prima che apparissero le opere di Vico, ed è forse solo in seguito alla lettura di queste che lo hanno evitato Montesquieu e Rousseau, seguiti poi dagli altri, tra cui per questo aspetto primeggia Hegel⁴⁵.

Il problema è in effetti lo stesso in tutti e tre i casi e rimanda a quanto espresso nel primo fondamentale assioma della *Scienza nuova*: «L'uomo, per l'indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, fa sé regola dell'universo» (SN3 91). Vico non ha mai chiarito adeguatamente questo punto, per quanto sia evidente che gli attribuisce la massima importanza. Per l'aspetto della «indiffinita» o «informità della mente umana», esso sicuramente si connette al *tòpos* aristotelico dell'attitudine dell'anima umana a «essere tutte le cose» (*De Anim.* 431b), ripreso poi da Pico e da altri umanisti in Italia e fuori. Molto più rilevante però, soprattutto nell'attuale temperie filosofica nonché ai fini di questo lavoro, è l'aspetto per cui l'individuo umano si pone come «regola dell'universo», vale a dire «misura di tutte le cose», e su questo fondamento eleva un'infinita «pretesa di verità». Sembra impossibile che Vico non avvertisse l'assonanza tra questo suo principio basilare e quello dell'*homo mensura*, ma nei suoi scritti Protagora non è mai citato, probabilmente per il pregiudizio contro la sofistica ereditato dai suoi modelli. È certo però che nel suo pensiero il principio ha una funzione essenzialmente di «critica» storica, perché deve spiegare innanzitutto il pensiero animistico, col quale funziona la mente dell'uomo arcaico. In questo senso Vico «modifica il principio aristotelico-tomistico secondo cui “l'anima è in certo qual modo tutto”, [...] enunciando l'importantissima tesi “*homo non intelligendo fit omnia*”»⁴⁶. Il principio comunque entra direttamente anche nella determinazione dell'oggetto della filosofia pratica.

I tre errori del giusnaturalismo sono in effetti un solo errore: la proiezione del soggetto nell'oggetto, configurata da Vico col suo primo assioma. Ed è questa proiezione che oscura l'oggetto della filosofia pratica. Nel primo caso il filosofo proietta nell'oggetto l'immediatezza della propria individualità pensante, inconsapevole della mediazione comunitaria che l'ha prodotta. L'oggetto della filosofia pratica diventa così l'uomo senza la sua vitale dimensione societaria. Contro questo errore aveva protestato per primo Hobbes, mostrando che il fondamento della legalità del mondo umano sta, non nella natura, ma nell'atto consensuale che genera o semplicemente tiene insieme una comunità. Non diversamente anche per Vico «dal consenso degli animi si forma l'animo dello Stato» (U 65). Nel secondo caso il filosofo proietta direttamente il suo sapere nel sapere comune. Questo è il caso dei trattatisti di politica o di morale che, invece di descrivere come è il mondo sotto questi aspetti, inventano nuove forme di Stato (Platone) o escogitano mezzi per moralizzare la società. Nel terzo, che era il caso dell'anacronismo, il filosofo proietta nell'oggetto il grado di sviluppo storico del proprio tempo. Tutti e tre gli errori impediscono una corretta determinazione dell'oggetto della filosofia pratica. Essi sono causati dal fatto che quest'oggetto è un sapere, il sapere di tutti, così come è un sapere quello del soggetto, il filosofo che ricerca, ed è questa identità che deforma l'oggetto, attraverso le inevitabili implicazioni riflessive e autoreferenziali descritte da Vico.

Non è casuale che anche Hegel abbia affrontato gli stessi problemi di proiezione del soggetto nell'oggetto (e viceversa), di solipsismo, di anacronismo e in generale di determinazione del vero oggetto della filosofia pratica. Su quest'ultimo punto tematizzazione e soluzione del problema da parte di Hegel vanno esattamente nel senso di Vico (cfr. 3. 5). Hegel sviluppa questi temi all'interno di una vera e propria teoria dell'intersoggettività, e verso qualcosa di simile tende anche Vico, dato che la consonanza tra i due filosofi va ben al di là dello storicismo. Come poi Hegel, anche Vico si oppone a Hobbes sulla questione fondamentale dell'eticità, per cui la forza e non la comunicazione

⁴⁵ Per uno sviluppo di questo tema mi sia permesso rinviare alla terza parte del mio *Crux metaphysicorum*, cit.

⁴⁶ Apel, *L'idea di lingua*, cit., p. 442.

sarebbe il fondamento del mondo umano: «È falso quello, che 'l mondo fu sempre di coloro ch'hanno più forza di corpi e d'armi; ma vero è questo: che il mondo fu sempre di que' popoli c'hanno più forza di mente, che è la verità, e quindi più di civile virtù» (SN2 34). Nello stesso spirito di Vico, Hegel respinge la convinzione che «non la forza di ciò che è giusto ed etico, bensì la violenza accidentale della natura»⁴⁷ abbia effettivamente un peso decisivo nella storia.

D'altra parte non va sottovalutato, come la critica italiana da Gentile in poi tende a fare⁴⁸, il dialogo che Vico mantiene con le posizioni di Hobbes su alcuni nodi centrali della ricerca filosofica, per quanto il filosofo inglese sembri muoversi su un piano molto diverso dal suo. Più che del principio del *verum-factum*, si tratta dell'orizzonte societario o intersoggettivo, entro cui deve essere collocato l'uomo in quanto oggetto della filosofia pratica. Per il primo punto, è possibile che Vico si fondi sugli umanisti italiani piuttosto che su Hobbes, ma per il secondo sembra molto difficile reperire un'altra fonte.

1. 4. Fichte. Il ritorno del modello educativo di intersoggettività.

A oltre due millenni dalla sua enunciazione, l'intuizione protagorea della costituzione intersoggettiva del mondo umano torna ad affiorare nella coscienza filosofica attraverso altre strade. Hobbes aveva indicato questa direzione e aveva dato la prima decisiva spinta verso la trasformazione del paradigma conoscitivo, spostando il riferimento di fondo dalla natura al «patto», cioè all'attività istitutiva dell'uomo che si realizza mediante il consenso. Il contributo di Vico a una comprensione non meramente convenzionalistica di questa nozione, attraverso la sua storicizzazione, forse non è rimasto tanto fuori dal dibattito europeo, quanto generalmente si crede. È molto probabile invece che, almeno tra Montesquieu, Rousseau e Herder, qualcuno abbia diffuso, se non il nome di Vico, alcune delle sue idee fondamentali, come sostengono ad es. Croce per Montesquieu, Cassirer per Rousseau e Apel per Herder.

Sul crepuscolo dell'illuminismo la costellazione di temi, sottesa al problema dell'intersoggettività, riemerge in Germania condensandosi nel tema dell'educazione, che già per Vico appunto aveva rappresentato la cittadella attorno alla quale riorganizzare la salvezza del sapere umanistico dall'imperialismo del *mos geometricum*. Il tema dell'educazione, incrociandosi con quello del progresso nel *topos* della perfettibilità dell'uomo, comincia ad acquistare un senso radicalmente nuovo, in un momento in cui si dischiude la prospettiva della storicità. Stimolati anche da Rousseau, i massimi esponenti della nascente grande cultura tedesca, Lessing, Herder, Schiller, Humboldt, producono una serie di importanti lavori sul tema. Gli stessi interventi di Kant, per quanto indiretti, esplicitano una sintonia di fondo. Il tema però penetra in profondità nel pensiero filosofico solo nell'elaborazione che ne fa Fichte. Qui si approfondisce e si trasforma elevandosi, a parte integrante della *Elementarphilosophie* o della *philosophia prima*. Non si tratta più di "scienza applicata", di riflessione settoriale sull'attività pedagogica comunque intesa, ma dell'indagine di una struttura profonda della soggettività, di un originario «impulso sociale», che definisce l'orizzonte fondamentale del senso della comunicazione. Con Fichte la filosofia del soggetto, giunta oramai a maturazione, comincia a oltrepassare se stessa in direzione della struttura intersoggettiva sovraordinata agli individui, che si realizza nella comunità e si riproduce per introiezione nella costituzione dell'individuo. La struttura consiste in una rete comunicativa, che da un lato si alimenta dialogicamente di atti cognitivi e dall'altro si oggettiva progressivamente nelle istituzioni, alleggerendo parzialmente l'onere sempre nuovo dell'intesa tra gli uomini (Habermas). La struttura produce e predispone storicamente le condizioni di senso, entro le quali gli individui possono conseguire l'accesso alla razionalità comunicativa, cioè, come mostra Fichte, costituirsi come esseri razionali attraverso l'«invito» educativo di un tu.

⁴⁷ Hegel, *Filosofia del diritto*, cit., p. 423 n.

⁴⁸ Tra le eccezioni è Garin, che anzi critica questa tendenza (cfr. Eugenio Garin, *A proposito di Vico e Hobbes*, in «Bollettino del centro di studi vichiani» anno VIII, 1978, pp. 105-9).

All'opposto di Hobbes, Fichte segue l'antico percorso, indicato dalla tradizione, che muove dalla "naturale" tendenza dell'uomo ad associarsi. Egli giunge a tematizzare l'«impulso sociale», e quindi l'intersoggettività costitutiva, attraverso un itinerario ricco di suggestioni insieme religiose e illuministiche, ma segnato in profondità soprattutto dal pensiero di Kant. Fichte raccoglie l'onere dei problemi lasciati insoluti da Kant, in particolare dei problemi della «ragion pratica» e dell'esigenza di fondare effettivamente un'unità organica di teoria e prassi. Insieme all'apparato terminologico-concettuale Fichte eredita però da Kant anche la strettoia aporetica dell'accesso alla conoscenza degli altri io, che condiziona l'impostazione del tema dell'intersoggettività, di cui egli è il primo nella modernità a prendere coscienza. La definitiva archiviazione del problema del solipsismo e il passaggio alla tematizzazione dell'intersoggettività dipendono dalla risposta alla domanda: come può la noumenicità di un centro di pensiero manifestarsi come fenomeno, «sensibilizzarsi»? «Kant non l'ha mai chiarito questo punto. [...] In base al suo sistema non si può rispondere: lo so dall'esperienza. Infatti secondo Kant non è possibile nessuna esperienza, in senso dogmatico, di qualche cosa in sé. [...] La ragione fuori di noi non è percepibile» (NM 141).

La conseguenza immediata più grave compare nella morale: come si può parlare di legge, di «imperativo categorico», in un ambito che non ha la possibilità di fondare la conoscenza dei suoi oggetti? «Dove so qualche cosa dell'esistenza degli esseri razionali?», chiede Fichte (NM 142). La ragione monologica di Kant si rivela insufficiente per il compito, e prima Fichte, attardato però da una pregiudiziale svalutazione della funzione del linguaggio, poi più decisamente Hegel prenderanno la strada di una morale che vive e si fonda nella comunicazione. Kant, negando la forma dell'intuizione all'apprensione degli oggetti intelligibili, aveva indicato in un procedimento analogico, la possibilità dell'esperienza degli altri io: il riconoscimento dell'altro come essere razionale avviene soltanto attraverso il «trasferimento», l'estensione proiettiva del proprio carattere razionale all'altro io. Si profila così il paradosso per cui l'esperienza sociale, che evidentemente precede e fonda la conoscenza teoretica della natura, risulta essa stessa infondabile, non essendo accessibile se non per via di una conoscenza meramente analogica, e quindi solo ipotetica.

Per affrontare l'indagine del mondo sociale a partire da una base tanto ristretta, Fichte deve allora necessariamente mettere in questione l'universalità epistemologica di un apparato categoriale, orientato quasi esclusivamente in direzione della scienza della natura, cui non pone rimedio la *Critica del giudizio*. Così come è stata determinata da Kant, la dotazione concettuale delineata nella tavola delle categorie, l'unica che per lui può garantire scienza, ha un «senso» solo se limitata ai fenomeni puramente sensibili. Tutto l'essenziale del mondo umano (libertà, intelligenza, volontà) resta quindi fuori da una conoscibilità categoriale (e quindi categorica) e ridotto al sapere non oggettivo del giudizio riflettente. Il pensiero di Fichte si trova così nei riguardi di Kant più o meno nella stessa condizione di quello di Vico nei riguardi di Cartesio, pur se certamente a un grado di sviluppo superiore. Si trova cioè a dover rivendicare a un sapere non scientifico l'ambito primario del mondo umano, che, in quanto oggetto di sapere non indubitabile perché non costruibile *more geometrico*, viene di fatto abbandonato all'arbitrio e alla convenzione, cioè all'opinione. L'esito paradossale cui si accennava, rilevato da Husserl, è che in questo modo l'*epistème* finisce per fondarsi sulla *dòxa*⁴⁹. Il paradosso è tale però solo per lo scientismo, perché è indubitabile, ad es. per Apel e Habermas, che la ragione logico-formale non può non presupporre quella comunicativa. Dal punto di vista gnoseologico la ricerca di Fichte nell'ambito sociale, rivendicando di fatto la validità epistemica del giudizio riflettente, deve allora ridefinire il quadro delle categorie, orientandolo in direzione di una diversa fenomenicità: non verso il fenomeno naturale, che si esaurisce nella sua esteriorità, ma verso il fenomeno attraverso cui nel mondo sensibile traluce l'intelligibile, cioè verso l'apparire fenomenico della razionalità negli atti degli esseri intelligenti.

Dai tentativi fichtiani di indagine filosofica del mondo sociale, Lauth ha ricostruito lo sforzo di adeguare l'apparato concettuale kantiano alle condizioni di conoscibilità dell'altro io. Il punto metodologico fondamentale consiste nell'«inversione» della categoria di causa in quella di fine. La

⁴⁹ Cfr. Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. Enrico Filippini, Il saggiatore, Milano 2008, p. 183 e p. 490.

convinzione di Fichte è infatti che «il primo carattere [...] della ragionevolezza [...] è l'azione secondo concetti, l'attività tendente a fini» (LD 70). Questa inversione apre il campo all'applicazione sistematica della categoria di azione reciproca, sollevata dal piano di funzione meccanica a quello di funzione «organica», perché comunicativa. Ciò comporta che la libertà passi necessariamente dallo statuto di principio solo «regolativo», quale era per Kant, a quello di principio «costitutivo»⁵⁰. D'altra parte sia la libertà che la finalità sono pensabili solo sulla base della categoria della possibilità, e in effetti la realtà della libertà umana si definisce in antitesi alla necessità naturale. Da qui discende che le categorie della modalità nell'applicazione al mondo sociale acquistino una rilevanza ontologica. Su questa strada Fichte giunge a scoprire la funzione della libertà come principio fondamentale anche nella teoresi, gettando una solida base per pensare l'unità originaria di teoria e prassi. Lauth ricostruisce l'adeguamento categoriale di Fichte fino all'inversione delle categorie di relazione «attraverso la riflessione». La riflessione però, oltre alla sua fondamentale rilevanza metodologica, entra ben più profondamente nell'analisi del mondo sociale, perché qui la costituzione stessa dell'oggetto, essendo questo autocoscienza, cioè «attività che ritorna su se stessa», è primariamente riflessiva.

Partendo da queste premesse teoretiche Fichte investe il problema su un piano antropologico, muovendosi su una strada in parte accennata anche da Kant. Nelle *Lezioni sulla destinazione del dotto*, il suo primo approccio esplicito al tema, Fichte individua alcuni elementi basilari attraverso cui si realizza la struttura intersoggettiva che vive nella comunicazione. Si tratta innanzitutto dell'impulso sociale, dell'azione reciproca, essenzialmente nel senso di scambio cognitivo, e dell'ideale d'uomo. In merito al primo punto la critica recente⁵¹ ha lamentato che ancora prima dell'uscita del *Fondamento della dottrina della scienza* Fichte introducesse senza una chiarificazione preliminare la nozione di un impulso sociale. Questa è la concisa illustrazione che egli ne dà:

«L'impulso tende all'azione reciproca, alla reciproca influenza, ad un mutuo dare e ricevere, ad un mutuo patire e agire: non alla semplice causalità, non alla semplice attività dell'uno, di fronte alla quale l'altro dovrebbe comportarsi solo in modo passivo. Questo nostro impulso quindi tende a trovare esseri ragionevoli e liberi fuori di noi e ad entrare in rapporto con essi: insomma, esso tende non alla *subordinazione*, come nel mondo corporeo, ma alla *coordinazione*» (LD 80).

L'impulso sociale quindi non è affatto l'indeterminata attrazione dell'animale sociale verso il proprio simile. La sua tendenza somiglia piuttosto alla «coazione all'intesa» insita nel linguaggio (Habermas). Nei termini della filosofia trascendentale l'impulso sociale è la spinta fondamentale all'interagire comunicativo, che mira all'«accordo tra esseri razionali» come all'integrazione esterna e reale dell'interiore e ideale «accordo con se stessi». L'impulso sociale ha come meta ultima una perfetta simmetria dei comportamenti nelle interazioni umane, fino all'«unificazione» degli io empirici in un unico «grande io». Questa meta appare evidentemente solo come il termine di un avvicinamento asintotico. Essa si prospetta come la conquista di una comunità della comunicazione libera dal dominio («subordinazione», «causalità») e fondata sul pieno riconoscimento reciproco e sulla cooperazione paritaria e corresponsabile («coordinazione», «azione reciproca»).

Il fine dell'impulso sociale è l'azione reciproca, cioè l'instaurazione e il mantenimento della comunicazione e del dialogo, che possono a buon diritto essere considerati fini ultimi dell'uomo, almeno dal punto di vista morale. Fichte però va oltre e indica una finalità che supera la semplice comunicazione, subordinando a sé l'azione reciproca come un semplice mezzo: «La nostra missione nella società è il perfezionamento comune, cioè il perfezionamento di noi stessi mediante l'influenza che gli altri, con nostra libera accettazione, esercitano su di noi, e il perfezionamento

⁵⁰ Cfr. Reinhard Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà*, trad. Marco Ivaldo, Guerini, Milano 1996, p. 78. Per le categorie di relazione, Lauth accenna anche all'inversione della sostanzialità nel movimento e a quella dell'azione reciproca nell'organismo (cfr. *ivi*, p. 76, p. 125 e p. 147). Per tutta la tematica della funzione costitutiva della facoltà del giudizio con l'inversione delle categorie dell'intelletto nella *Praktische Philosophie* del 1793 è decisivo: Reinhard Lauth, *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach der Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Meiner, Hamburg 1984.

⁵¹ Ronald Mather, *On the Concepts of Recognition*, "Fichte Studien", Band 23, 2000, p. 86.

degli altri mediante una nostra corrispondente influenza sopra di essi, come su esseri liberi» (LD 84). La comunicazione per Fichte non è un fine in sé, perché il suo fine è il progresso dell'uomo. Il mutuo «perfezionamento» degli individui è il *tèlos* profondo dell'azione reciproca, ed essa deve allora consistere essenzialmente nello scambio di conoscenze. Fichte determina quindi le due direzioni fondamentali del flusso comunicativo delle conoscenze:

«L'impulso alla socievolezza, ossia la tendenza ad entrare in rapporto reciproco con esseri liberi e ragionevoli – e solo in quanto tali –, comprende in sé i due seguenti impulsi: l'impulso comunicativo, che ci porta a educare gli altri sotto quegli aspetti in cui noi siamo particolarmente educati, a rendere gli altri, per quanto è possibile, uguali a noi, a quanto di meglio vi è in noi stessi; e l'impulso ricettivo, cioè la tendenza a lasciarci educare dagli altri sotto quei certi aspetti in cui essi hanno una particolare perfezione, che a noi invece fa difetto» (LD 98).

Esattamente nello stesso modo di Protagora, Fichte individua l'asse portante della comunicazione in un'universale attività di reciproca «educazione», che si realizza nei due aspetti dell'impulso sociale. Con quello «comunicativo» il soggetto trasferisce ad altri le proprie conoscenze, tentando così di elevarli al proprio grado cognitivo. Con quello «ricettivo» invece il soggetto apprende le conoscenze degli altri, elevandosi alla loro capacità di comprensione. In questo scambio cognitivo consiste per Fichte la vera essenza della comunicazione, se questa ha come finalità assoluta il reciproco perfezionamento.

Si pone adesso il problema del criterio attraverso cui si possano valutare le conoscenze «date» e «ricevute». Nella teoria di Protagora (cfr. 1. 1) qui doveva inserirsi la funzione del *mètron ànthropos*, non però nel suo aspetto sensibile e individuale, bensì in quello intellettuale e sociale, e cioè intersoggettivo. Data l'analogia dell'impianto complessivo delle due teorie, la soluzione di Fichte non può essere molto diversa da quella di Protagora, anzi è precisamente la stessa. Egli ricorre alla nozione kantiana di «ideale», traendola dalla sfera della ragion pratica, e la applica a un oggetto fino ad allora inusitato, creando il fortunato *tòpos* dell'«ideale d'uomo»: «Nella società ciascuno si sforza di rendere gli altri più perfetti, almeno secondo il proprio concetto: tende cioè ad elevarli a quell'ideale dell'uomo che egli si è formato» (LD 83-4). L'ideale d'uomo svolge esattamente la stessa funzione del senso intellettuale e sociale dell'*homo mensura*. Il «concetto» di perfezione umana può essere misurabile solo con un criterio di che cosa possa essere l'uomo nel suo pieno sviluppo. Infatti «il concetto dell'uomo è un concetto ideale» (LD 77), è un fine ultimo che non può essere esaurito da nessun individuo. Questo concetto o ideale, che ogni uomo non può non possedere, secondo Fichte determina il *tèlos* di fondo dell'agire comunicativo degli individui, nella misura in cui esso è «educazione».

Tra i primi a cogliere le potenzialità concettuali di questa nozione fu Schiller, che le dà grande rilievo nel suo lavoro filosoficamente più impegnativo. Egli coglie bene il suo carattere teleologico e la connotazione morale: «Ogni individuo porta in sé, per disposizione e per destinazione, un puro ideale di uomo: la grande missione della sua esistenza consiste nell'accordarsi, in tutte le sue mutazioni, con l'unità di questo». A questo punto Schiller spiega in una nota l'origine del concetto: «Mi riferisco qui a uno scritto del mio amico Fichte, pubblicato recentemente: *Lezioni sulla missione del dotto*, dove si trova una luminosa deduzione di questa proposizione in un modo non ancora mai tentato». Schiller però sembra assumere la nozione solo nel senso di un concetto che indica il fine all'agire individuale, quindi in un senso strettamente pratico, e non fa cenno alla sua funzione di criterio della conoscenza e della valutazione degli altri. Egli è comunque consapevole del contesto essenziale in cui si inserisce la nozione fichtiana, e del fatto che essa è la chiave per l'accesso alla comprensione del mondo intersoggettivo: «Questo uomo ideale, che si fa riconoscere più o meno chiaramente in ogni soggetto, è rappresentato dallo “Stato”, il quale è la forma oggettiva e, per così dire, canonica in cui tende a unirsi la varietà dei soggetti»⁵². Per il discorso di Fichte sembrano però più appropriati i termini 'comunità' o 'società', piuttosto che quello di 'Stato'.

⁵² Friedrich Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, cur. Antonio Sbisà, La nuova Italia, Firenze 1970, p. 10 e n.

Fichte sembra percorrere l'identico cammino di Protagora. Una volta identificato nello scambio cognitivo la trama essenziale della comunicazione, egli ritrova nell'ideale d'uomo il criterio dell'agire e della valutazione degli altri. Per Protagora il «criterio», come ci tramanda Sesto Empirico, era l'uomo-misura, in questo caso però in un senso che non è tra quelli che la tradizione gli ha esplicitamente attribuito o negato. Come nel sofista, anche nell'analoga nozione di Fichte confluiscono vari significati. In primo luogo, avvicinarsi al proprio ideale d'uomo è il fine dell'agire di ogni soggetto, che è così agire morale. Questo è il senso pratico relativo al soggetto in cui lo prendeva Schiller. In secondo luogo, l'ideale d'uomo costituisce il *telos*, l'«ideale» appunto, verso cui nella comunicazione il soggetto indirizza la sua attività di educazione degli altri (cioè la sua «influenza» su di loro) e vale quindi in relazione all'attività educativa esercitata su questi. Anche in questo senso l'ambito della nozione è essenzialmente quello pratico. Il terzo senso è quello che richiama più direttamente Protagora e mostra un carattere più teorico. L'ideale d'uomo per il soggetto funge da metro, cioè da criterio di giudizio per valutare gli altri uomini, il loro sapere, le loro azioni e le loro produzioni:

«Ciascun individuo ha un ideale suo proprio dell'uomo in genere: ideali che, vari, differiscono solo per il grado e non per il loro contenuto; e ciascuno valuta ogni altro, che egli riconosca per uomo, secondo questo suo proprio ideale. Inoltre, sempre in virtù di quell'impulso fondamentale, ciascuno desidera ogni altro uomo simile al suo ideale: perciò lo mette alla prova e lo esamina attentamente e, qualora lo trovi inferiore al proprio ideale, cerca di innalzarlo al livello di esso. In questa lotta di anime vince sempre colui che, come uomo, è il più elevato e il più perfetto; così, mediante la società, si attua il perfezionamento della specie» (LD, pp. 77-8).

L'ideale d'uomo è una funzione universale della conoscenza, ma il suo contenuto varia per quanto sono diversi gli uomini. Ciascuno ne ha uno «suo proprio», e sul fondamento di questo criterio costruisce la propria conoscenza del mondo in cui vive e il proprio agire in esso. Essendo però finalizzato all'accertamento del «grado» di «umanità» dei nostri simili, l'ideale d'uomo è identico in tutti «per il contenuto». Si tratta cioè sempre di un modello d'uomo, che varia solo per il *quantum* di «perfezione» con cui il modello viene allestito. A questo punto Fichte passa dal piano teoretico alla prassi. Nel momento successivo all'applicazione del criterio per l'esame degli altri, la spinta dell'impulso sociale porta il soggetto a intervenire su di loro, soprattutto dal punto di vista morale. Il soggetto li educa, qualora nella sua valutazione li abbia trovati al di sotto del modello con il quale egli pensa come debba essere l'uomo. Viceversa si lascia educare da loro se li ha trovati più adeguati di se stesso al proprio ideale.

Il primo passo di Fichte nell'esplorazione del territorio dell'intersoggettività si arresta ai guadagni accennati. Il secondo passo segue di qualche anno e segna l'inizio della massima intensificazione dello sforzo fichtiano di penetrare nelle forme originariamente intersoggettive della comunicazione, nonché della fase più attiva e agitata della sua esistenza e del suo pensiero. Nel giro di un paio d'anni (1796-1798) egli pubblica due trattati di filosofia pratica e prepara la nuova esposizione della *Dottrina della scienza*, di cui vedranno però la luce solo le due introduzioni e il primo breve capitolo. In tutti questi impegnativi lavori il tema dell'intersoggettività occupa una posizione di rilievo. Lo stesso tema viene affrontato incidentalmente anche in alcuni scritti minori di quel periodo. L'aspetto difettivo dell'occasionalità può trasformarsi in questo caso in un vantaggio per l'interprete, giacché il tema, fuori dai binari di un contesto sistematico, può lasciar scorgere più agevolmente l'intuizione originaria dell'autore.

Nelle opere di questi anni, in particolare nel *Diritto naturale*, si manifesta un progresso nella strutturazione complessiva del problema. Fichte porta a piena espressione una cognizione diffusa ma vaga. Si tratta di «un antico tema, di origine aristotelica, dell'educazione dell'uomo come realizzazione della sua natura, educazione possibile soltanto in società»⁵³. Lo troviamo accennato in quegli stessi anni anche da Kant: «In tutti gli altri animali abbandonati a se stessi ogni individuo

⁵³ Claudio Cesa, *In tema di intersoggettività*, in AA. VV., *Difettività e fondamento*, cur. Aldo Masullo, Guida, Napoli 1984, p. 49. Cesa purtroppo non fornisce ulteriori informazioni sull'origine del tema, limitandosi a citare in nota un brano di Wolf sul dovere del reciproco perfezionamento, una tarda ripresa del classico *topos* della perfettibilità dell'uomo.

raggiunge la sua piena destinazione, invece l'uomo la raggiunge solo nella specie»⁵⁴. L'individuo umano è determinato solo naturalmente. Per il lato razionale egli è qualcosa di incompiuto, di solo accennato (in questo sta la sua libertà), che deve realizzare per mezzo dell'educazione la propria umanità. Quello che isolato appare un precetto edificante, inserito nel contesto della ricerca di Fichte si rivela un principio trascendentale. È precisamente la condizione di possibilità degli esseri razionali: «L'esortazione alla libera attività spontanea è ciò che si chiama educazione. Tutti gli uomini devono venire educati ad essere uomini, altrimenti non diverrebbero uomini» (DN 36). La comunicazione è la condizione dell'umanità, perché «solo tra gli uomini l'uomo diventa uomo». L'agire comunicativo è l'unico mezzo attraverso cui la società può tenersi insieme e l'individuo può costituirsi originariamente come un centro di pensiero. In entrambi i casi si rivela che l'agire strumentale o strategico non può essere il fondamento. La ragione di ciò sta nel fatto che «un ente libero [...] può essere determinato soltanto mediante il compito di determinare se stesso con libertà» (PSI 113). Al di sotto delle modalità difettive della comunicazione funge da fondamento lo scambio educativo, l'azione autenticamente reciproca che è opera di mutua umanizzazione e liberazione.

L'antico tema, completamente svelato, fornisce un orizzonte complessivo di senso, entro cui si dispongono organicamente le intuizioni prodotte fin qui da Fichte. L'impulso sociale e l'azione reciproca nel comunicare appaiono ora come funzioni vitali e costitutive del mondo umano, per quanto questo mondo differisce (precisamente nella misura espressa sopra da Kant) da quello naturale. L'educazione reciproca ora non appare più soltanto un mezzo per il miglioramento di un uomo che c'è già. Essa sta all'origine dell'uomo stesso. Non è soltanto una possibilità, ma in quanto condizione a priori dell'io è una necessità, ed è quindi passibile di conoscenza categorica per mezzo della riflessione trascendentale. Solo approfondendo la comprensione della funzione universale dell'educazione, come fa nel *Diritto naturale*, Fichte può fondare apoditticamente ciò che prima si reggeva su un impianto solo esigenziale⁵⁵, cioè solo su postulazioni pratiche sul fine del perfezionamento dell'uomo. Quanto Fichte ne fosse consapevole appare dalla categorica conclusione che ne trae: la «necessaria comunità degli esseri liberi [...] è condizione della possibilità dell'autocoscienza» (DN 65). La rivendicazione dello statuto di struttura trascendentale per la comunità della comunicazione è del tutto esplicita e giustificata. Essa è la funzione costitutiva dell'individuo nella sua umanità o razionalità da un lato, e della coesione e integrazione della compagine sociale dall'altro.

Per il primo punto Fichte fornisce una «deduzione» della costituzione originaria dell'autocoscienza nella comunicazione dialogica attraverso l'*invito*, che ha l'unico difetto di fare astrazione dal linguaggio. La si può considerare un esempio paradigmatico della funzione essenzialmente educativa della comunicazione. Per il secondo punto, nella sua ricostruzione «genetica» del mondo umano, grazie alla scoperta della funzione costitutiva dell'educazione Fichte mostra che il postulato dell'impulso sociale, che si può definire come la tendenza all'azione reciproca in vista dell'accordo, è in realtà la condizione necessaria per spiegare quel mondo e la sua articolazione. Da ciò consegue il passaggio dell'impulso sociale dallo statuto di postulato a quello di verità apodittica, anche alla luce del criterio metodologico per cui «tutto ciò che è problematico diventa categorico, se viene affermata la condizione» (DN 42).

Con il suo terzo passo, simultaneamente nella pratica con il *Sistema dell'eticità* e nella teoresi con la *Nuova esposizione*, Fichte si inoltra ulteriormente nella sfera dell'intersoggettivo. A giudizio della critica questo è la fase di maggior penetrazione nel tema. A partire da questo momento però due rilevanti problemi teoretici condizioneranno l'indagine, finendo di fatto con l'esaurirne la spinta evolutiva nel breve arco di anni che vanno dal 1794 al 1798⁵⁶. Il primo è quello della distinzione tra sapere teorico e sapere pratico nell'universale scambio educativo, problema affiorato già nella

⁵⁴ Immanuel Kant, *Antropologia pragmatica*, trad. Giovanni Vidari, riv. Augusto Guerra, Laterza, Bari 1969, p. 219.

⁵⁵ Cfr. Aldo Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986, pp. 78 e ss.

⁵⁶ Cfr. Claudio Cesa, *Introduzione a Fichte*, Laterza, Bari 1998, p. 90.

ricostruzione della teoria intersoggettiva di Protagora. Il fatto che Fichte non espliciti questa differenza, che invece compare nel testo platonico (almeno nel *Teeteto*), e lasci questa ambiguità di senso in un concetto cruciale, sembra suffragare l'indipendenza della sua teoria intersoggettiva da quella del sofista.

Il secondo problema, strettamente intrecciato al primo, è invece quello della motivazione del soggetto all'agire educativo. Fichte non esplicita nessuno dei due nodi concettuali, ma queste ambiguità irrisolte interferiranno con la sua ricerca e ne segneranno i limiti.

Riguardo al primo punto Fichte, quando parla del sapere scambiato nell'universale educazione reciproca, tende a connotarlo fondamentalmente come sapere morale. Le poche esplicitazioni in questo senso sono univoche: «Noi veniamo formati solo per la possibilità dell'uso della nostra libertà, mediante l'educazione nel senso più lato, cioè mediante l'azione esercitata dalla società in generale su di noi» (SE 169-70). Come mostra la deduzione fichtiana dell'autocoscienza, l'educazione, cioè l'agire autenticamente comunicativo, è l'unica attività che permette di relazionarsi all'altro io come a un essere libero, e quindi di «influire» sulla sua libertà nell'«azione reciproca di tutti su tutti per produrre convinzioni pratiche comuni» (SE 218). Fichte ribadisce che le «convinzioni», scambiate nella reciproca attività educativa, sono soltanto quelle morali.

Questa connotazione essenzialmente morale del contenuto dello scambio cognitivo non è però senza oscillazioni. In effetti, dopo aver individuato nello scambio di sapere il nucleo vitale del flusso della comunicazione, non è plausibile restringere al sapere morale l'oggetto dello scambio, anche volendogli riconoscere un superiore valore sociale. Se si tratta di un'universale opera educativa, non si capisce perché essa debba limitarsi alle competenze morali escludendo quelle semplicemente teoriche, quando l'esperienza più comune sembra testimoniare altrimenti. Fichte non può non essere consapevole del fatto che nella comunicazione il soggetto non sempre rivendica esplicitamente la validità pratica delle sue asserzioni. Altrettanto e forse più spesso egli ne rivendica semplicemente la verità dal lato teorico. La pragmatica trascendentale ha mostrato che in realtà i due lati sono profondamente intrecciati e le due pretese si presuppongono, ma dal punto di vista del contenuto esplicito la distinzione è comunque possibile e anche necessaria. Fichte non opera questa distinzione e la conseguente ambiguità, nella determinazione del contenuto della reciproca azione comunicativa, peserà innanzitutto sulla soluzione dell'altro problema.

Il problema della motivazione del soggetto ad agire in modo comunicativo è quello più grave, sul quale di fatto si arresterà la ricerca di Fichte. Esso non viene mai preso a oggetto e si può tentare di ricostruirlo solo con una ricerca ai margini del suo pensiero, aiutandosi con qualche opera minore. Le risposte che, solo indirettamente, Fichte tenta di dare alla domanda sul che cosa spinga l'uomo a educare i propri simili e a lasciarsi educare da loro, sono insufficienti o conducono a un circolo vizioso. Quest'ultimo è il caso della spiegazione più caratteristica di Fichte, quella morale. La reciproca azione educativa per lui può essere motivata essenzialmente con il «dovere universale che tutti hanno di coltivare moralmente tutti gli altri», cioè di «diffondere intorno a sé la moralità» (SE 324). L'agire comunicativo è esso stesso un dovere morale. Questa è una verità su cui non può esserci dubbio ma, se si volesse spiegare in questo modo la motivazione dell'individuo all'agire morale, si cadrebbe evidentemente in una *petitio principii*. Lo stesso pensiero ricorre qualche altra rara volta, non lasciando dubbi su quale Fichte consideri la motivazione essenziale del reciproco agire educativo: «Tutti necessariamente mirano, se come è certo hanno a cuore la loro destinazione, a infondere in tutti la loro convinzione» (SE 223). Il fenomeno del voler persuadere gli altri della propria «convinzione», indipendentemente dalla suo contenuto, sembra però una motivazione della comunicazione più generale di quella limitata al contenuto semplicemente morale.

Si può tentare di ricostruire in Fichte un diverso tipo di motivazione del soggetto a comunicare, ritornando ai suoi primi passi nella tematizzazione dell'intersoggettivo. Qui il contenuto dello scambio di sapere nella comunicazione non è caratterizzato in modo specificamente morale. Per questo aspetto il dovere dell'individuo consiste nella restituzione alla società, prevalentemente attraverso il lavoro, della «cultura» che egli soltanto per mezzo di quella ha potuto raggiungere. L'obbligo morale dello scambio cognitivo, come è naturale, non può riguardare solo il sapere

morale, ma l'uomo ha il dovere di trasmettere alla società tutto il sapere di cui è in possesso, se non altro perché deve questo sapere ad essa. Anche il sapere puramente teorico deve allora giocare un ruolo importante nell'educazione reciproca. Dice infatti Fichte: «C'è fuori di noi una comunità in cui nessuno può lavorare per sé senza lavorare per tutti gli altri, né lavorare per gli altri senza lavorare in pari tempo per se stesso; in quanto il felice progresso di un membro è progresso di tutti, come lo svantaggio di uno svantaggio per tutti» (LD 110). Il punto presenta un'evidente analogia con l'argomento con cui Protagora risolve questo problema (*Protag.* 327b; cfr. 1.1). Allo stesso modo del sofista, Fichte qui spiega la motivazione a comunicare con un cointeressamento del soggetto all'esito favorevole della propria attività educativa nei confronti degli altri. Il loro miglioramento si traduce infatti in un «vantaggio» per il soggetto.

Queste soluzioni non possono però spiegare l'evidenza di un momento di agonialità nel cuore stesso della comunicazione, di cui Fichte non può non prendere atto. Anche nella reciproca formazione morale, anzi qui forse più fortemente che altrove, sono attivi motivi di antagonismo tra gli individui, che egli conosce bene: «Ciò in primo luogo unifica gli uomini: ognuno vuole soltanto convincere l'altro della propria opinione e, in questa contesa degli spiriti, viene forse egli stesso convinto dell'opinione dell'altro» (SE 218). Qui Fichte individua chiaramente la spinta a comunicare nella volontà di persuadere, e quindi nella pretesa di senso, ma il risultato viene vanificato dalla limitazione al piano morale. Dietro la motivazione morale a comunicare sembra in effetti trasparire qualcos'altro, e cioè un attaccamento del soggetto alla propria convinzione e una volontà di farla prevalere, per tutto il tempo in cui essa resta tale. Questo fenomeno è il perfetto corrispettivo sul piano della soggettività di ciò che sul piano linguistico è la pretesa di verità o di validità, e sul piano psicologico si chiama presunzione. Esso è la causa che spesso fa degenerare la nobile «contesa di anime» o di «spiriti» in una meschina «lotta tra i buoni»: «I buoni stessi combattono pur sempre tra loro, per malintesi ed errori, per sfiducia, per segreto amor proprio, - spesso con tanta maggior violenza, quanto più seriamente ognuno per parte sua cerca di imporre ciò che egli ritiene sia il meglio» (DU 94).

Queste sono però considerazioni del periodo immediatamente successivo, quando, dopo una serie di delusioni, un'ombra di pessimismo si affaccia nel pensiero di Fichte. Egli però cercherà sempre, come nel periodo in esame, una spiegazione morale dei motivi di antagonismo, che emergono nell'«azione reciproca mediante la libertà» e concorrono nel costituirne la motivazione:

«Ognuno ritiene necessariamente che la propria maniera di pensare sia la migliore, altrimenti perseverare in questa maniera di pensare rivelerebbe una mancanza di coscienza morale. Ma anche gli altri, che hanno un modo di pensare diverso, ritengono che il loro modo sia il migliore per il medesimo motivo. Ne deriva dunque, come fine totale dell'intera comunità morale, quello di dar vita ad una unanimità intorno agli oggetti morali. Questo è il fine ultimo di ogni interazione fra gli esseri morali» (SE 324).

Fichte individua espressamente due elementi assunti come essenziali dalla pragmatica trascendentale: la pretesa di senso e il «*têlos* dell'intesa», che è implicito in ogni forma di comunicazione, e attraverso essa nello stesso soggetto che comunica. Il consenso tra gli uomini è il «fine ultimo» di ogni atto comunicativo, l'«unanimità» che, sul piano morale come altrove, è solo una tendenza, un dover essere la cui realizzazione va necessariamente spostata all'infinito. In vista di questo fine, in modo paradossale ma, bisogna ammettere, conseguenziale, il conflitto delle interpretazioni diventa un dovere morale. Come l'«intenzione» nell'agire, nel comunicare la «convinzione» è un ultimo su cui si arrocca la soggettività morale. A questo punto si può tentare di integrare il pensiero di Fichte, sul nodo cruciale della motivazione a comunicare, alla luce della pragmatica trascendentale. Il fine universale di instaurare l'intesa può essere senza dubbio considerato la motivazione ultima dell'agire educativo, come Fichte giustamente ritiene. Questo fine può però prospettarsi solo a partire da una determinata pretesa di verità, di validità morale e/o di veridicità avanzata dal soggetto che offre la comunicazione, altrimenti questa non avrebbe oggetto. Ottenere il riconoscimento di questa pretesa (presunzione) attraverso il consenso dell'altro, dal punto di vista del soggetto può essere considerata la motivazione essenziale che spinge a comunicare.

Fichte tocca più esplicitamente questo problema, anche se in forma sempre incidentale e frammentaria, nell'abbozzo di estetica, delineato in un breve articolo apparso in quegli stessi anni, che rielabora materiali delle prime lezioni di Jena. Questo è lo scritto al quale Schiller aveva precedentemente rifiutato la pubblicazione sulla sua rivista. Anche questa circostanza rende presumibile che l'interlocutore di Fichte sia appunto Schiller, insieme forse a Goethe. Fichte stesso conferma che ci debba essere un qualche interlocutore reale, facendo riferimento a «fatti e commenti cui nel presente scritto si è rimandati» (SL 41). La questione è rilevante, perché si tratta di un articolo in forma epistolare e alcune delle formulazioni principali sono virgolettate dall'autore, allo scopo evidente di attribuirle al corrispondente. La scelta formale risponde quindi a un bisogno di distinguere con rigore filologico le diverse posizioni di pensiero. Incidentalmente si può rilevare che questo sforzo di adattare la scrittura filosofica a una varietà di esigenze espressive, e quindi a una pluralità di forme e di registri, fino al vero e proprio sperimentalismo, è caratteristica del clima culturale di quegli anni e, come si vedrà, di Fichte in particolare.

Se l'articolo di Fichte va inserito, come sembra, nel contesto di un dibattito filosofico aperto sull'arte e sulla comunicazione, le sue prese di posizione sulla motivazione a comunicare devono allora rispondere a esplicite obiezioni sollevate dai suoi interlocutori proprio su questo problema, per il quale le sue soluzioni, riportate sopra, dovevano apparire insufficienti. Il problema in questione affiora nei punti filosoficamente più rilevanti dello scritto, ad es. nella definizione della funzione essenziale dell'artista. Esso emerge quindi nel cuore stesso della problematica estetica, e in generale della problematica filosofica della comunicazione, in quanto l'artista è per certi versi il modello del soggetto che agisce comunicativamente. Nella finzione formale, che per le ragioni che si sono dette non può essere trascurata, Fichte riporta in un lungo brano tra virgolette la risposta dell'anonimo corrispondente alla sua prima lettera. Da questa risposta è tratta la prima citazione:

«Ci comprendiamo, possiamo comunicare gli uni con gli altri, e tutti i rapporti umani non sono stati, sin dall'inizio, nient'altro che un ininterrotto conflitto reciproco di tutti i singoli, ciascuno dei quali ha cercato di convincere del suo punto di vista ognuno degli altri con cui nel corso della vita avesse avuto contatto. Quel che non è facile per nessuno, e a nessuno riesce completamente, riesce all'artista, perché l'artista muta lo scopo, nella misura in cui rinuncia a rappresentare la propria individualità negli altri» (SL 48-9).

Il corrispondente di Fichte, diversamente da lui, sembra avere della comunicazione una visione decisamente agonale. Egli la descrive come un continuo *bellum omnium in omnes*, allo scopo di far accettare agli altri la propria «convinzione», di essere cioè riconosciuti nella propria pretesa di verità o di validità. Questo è in effetti il vero «scopo» (illocutivo) di ogni atto comunicativo. Il corrispondente definisce questo scopo un volersi «rappresentare negli altri», presentandolo come la motivazione universale a comunicare e contestando a Fichte le sue soluzioni. In questo contesto la peculiarità dell'artista consiste proprio nel superamento della comune condizione di inevitabile conflitto, acceso nella comunicazione dalla incoercibile volontà di far prevalere la propria pretesa di senso su quelle degli altri. «L'artista muta lo scopo», cioè lo inverte da una volontà «comunicativa», che mira alla rappresentazione di sé negli altri, a una volontà «ricettiva» di rappresentare gli altri in sé. Su questo punto però i dibattenti concordano, perché allo stesso modo del suo interlocutore per Fichte l'artista è ricettività pura.

Alla luce di queste considerazioni nell'uomo comune, quindi nella norma, il rapporto tra i due sottoimpulsi dell'impulso sociale si rivela fortemente asimmetrico. Su un atrofico impulso ricettivo giganteggia un pervasivo impulso comunicativo, alimentato da un'incoercibile tendenza a voler «convincere», piuttosto che a voler essere convinti, quasi a evitare l'hegeliana «vergogna di imparare» (cfr. 3. 1) e a concedersi l'aristotelico piacere della spiegazione. L'essere un artista consiste proprio nella modificazione di questa asimmetria a vantaggio dell'impulso ricettivo. Nell'artista infatti, «nel momento dell'ispirazione, deve abitare, al posto del senso individuale, che separa e distingue noi altri, per così dire, il senso universale dell'umanità intera e questo senso soltanto» (SL 48). Il «senso universale», che sembra essere la virtù specifica dell'artista, è la capacità di cogliere con l'impulso ricettivo il «senso» delle cose «comune» alla generalità degli uomini, o almeno a quelli «colti». L'artista scorge negli uomini i «punti di unificazione», cioè i

«sensi comuni», e concentra solo su di essi l'interesse della propria esistenza. Egli «sacrifica» il proprio «senso individuale» per realizzare in se stesso l'individuazione del «senso universale».

Indipendentemente dal riferimento alla funzione dell'artista, il quadro generale della comunicazione, delineato dall'interlocutore di Fichte, con la sua forte caratterizzazione agonale pone la questione del movente vero che spinge l'uomo a comunicare con i propri simili. La risposta di Fichte non aggiunge però nulla alle soluzioni da lui prospettate:

«Per quanto riguarda il comunicare il proprio stato d'animo, come ha notato Lei stesso, è presente in tutti gli uomini l'impulso che tende a rendere gli altri, intorno a noi, quanto più è possibile simili a noi e a ripetere noi stessi in loro quanto più completamente sia possibile; e questo in misura tanto maggiore quanto più ci sentiamo autorizzati ad adempiere questo desiderio dalla nostra superiorità culturale» (SL 68).

Fichte sembra riconoscere che il quadro reale della comunicazione corrisponde a quello descritto dal suo interlocutore. Anche lui è del parere che in ogni uomo c'è l'«impulso» ad (o il «desiderio» di) «assimilare» l'altro a sé, a «ripetere» se stesso nell'altro. Egli però snatura e moralizza questo impulso, subordinandolo alla coscienza della propria «superiorità culturale». Nonostante le sollecitazioni provenienti dall'ambiente filosofico-letterario, fortemente colpito dalla carica innovativa del suo pensiero, Fichte non riesce a trovare una risposta convincente al problema della motivazione comunicativa.

Per completare l'esame del tema dell'intersoggettività nella fase più creativa del pensiero di Fichte, non può essere trascurato l'esperimento di scrittura filosofica «tentato» nella *Nuova esposizione della dottrina della scienza*. La stesura di questo testo teoretico è parallela a quella delle opere pratiche, ma essa resta però incompiuta e quasi del tutto inedita, non giungendo quindi a trattare l'intersoggettività se non per accenni. Qui però, e in modo quanto mai peculiare, è ancora una volta la stessa scelta della veste formale che acquista un rilievo quasi contenutistico. Infatti nello scritto la veste traspare in termini di forma lo stesso tema dell'intersoggettività⁵⁷. Esplicitare questo aspetto comporta un lavoro analogo a quello della critica platonica più recente, che tenta di ricostruire le «dottrine non scritte», indagando le implicazioni teoretiche che la forma dialogica acquista in Platone. Fichte, preparatosi il terreno con le due introduzioni, la prima per i dilettanti e la seconda per i «professionisti» della filosofia, sceglie una forma assolutamente innovativa per la trattazione teoretica. Qualcosa di simile al dialogo interiore delle meditazioni intimistiche inaugurate da Agostino e di cui si trova eco fino in Rousseau e oltre⁵⁸. Solo che il dialogo interiore in questo caso è esteriorizzato in un flusso monologico, con cui Fichte si rivolge direttamente al lettore dandogli del tu.

Lo scritto è in effetti una breve introduzione alla filosofia trascendentale a partire dal punto cardine dell'intuizione intellettuale, cui Fichte «tenta» di indurre il lettore attraverso un *invito*, analogamente a quanto accade nel processo d'individuazione descritto parallelamente nelle opere pratiche. In effetti si può presumere che in questa fase del suo pensiero Fichte veda il rapporto io-tu, oltre che come condizione della realtà dei soggetti, anche come la forma elettiva di un'autentica comunicazione filosofica. Con una sorta di discorso dialogante egli tenta di riprodurre sulla pagina la struttura polare della comunicazione diretta, trasponendo nella veste formale il concetto del fondamento intersoggettivo della realtà, cioè della costitutività del tu per l'io. Lauth osserva infatti che «questa cognizione [l'intersoggettività costitutiva] ha (...) sollecitato Fichte a dare un'esposizione modificata della dottrina della scienza nella cosiddetta Dottrina della scienza *nova methodo* (1796 e seguenti), ove l'appello è evidenziato come ultima e suprema condizione dell'autocoscienza»⁵⁹. È chiaro che «modificare l'esposizione» della *Dottrina della scienza 1796-98*

⁵⁷ Per maggiori dettagli su questo tema mi sia permesso rimandare al mio articolo *Fichte e il dialogo maieutico*, «Il contributo», a. XXVIII, n. 3 (2006), pp. 53-76.

⁵⁸ Emrich collega al modello delle *Confessioni* del ginevrino la «*dialogische Grundstruktur*» della *Destinazione dell'uomo* di Fichte (Hinderk M. Emrich, *Interpersonalität und Gefühl*, "Fichte Studien", Band 11, 1997, p. 313). Sembra però evidente che la definizione si attaglia con maggior precisione al primo e unico capitolo della *Nuova esposizione*.

⁵⁹ Lauth, op. cit., p. 220.

in funzione dell'invito (o «appello»), vuol dire modellarla sul rapporto io-tu. Ciò che sul piano linguistico si realizza nel dialogo, Fichte cerca di riprodurlo sulla pagina, convertendo la normale forma monologica in una che si potrebbe definire “pseudo-dialogica”. La pubblicazione però si arresta con il primo capitolo, e il tentativo («*Versuch*») temerario, di affrontare il problema dell'intersoggettività a partire già dal lato formale della scrittura, fallisce.

Di fronte ai problemi descritti la teoria intersoggettiva di Fichte tocca i suoi limiti. Ciò però non sminuisce in nulla il suo merito, in quanto primo filosofo della modernità a scoprire e descrivere la funzione fondativa e costitutiva dell'interagire umano. A paragone con la lunghissima fatica con cui il pensiero filosofico è tornato a scoprire questa dimensione, l'anticipazione protagorea si può considerare un miracolo, allo stesso modo della Grecia tutta nella storia della cultura umana. È molto significativo che i due filosofi, che per primi hanno visto il fondamento intersoggettivo della società e dell'individualità umana, lo abbiano esplicitato in modo molto simile. La strada percorsa in buona parte da entrambi non avrà direttamente seguito in filosofia. Essa però nel suo senso profondo riaffiorerà, tracciata questa volta sul piano linguistico, nell'ermeneutica e in particolare nella pragmatica trascendentale.

Capitolo II. L'intersoggettività nel pensiero del giovane Hegel (1795-1806)

2. 1. Intersoggettività ed educazione.

Il tema dell'intersoggettività dopo Fichte non trovò subito sviluppi. Anzi non fu quasi nemmeno notato, andando confuso, per quella parte di conoscenze risapute che conteneva, nel vago pedagogismo moralistico di cui era straordinariamente ricco quel momento storico. Lo stesso Schelling le rare volte che nel periodo di vicinanza a Fichte lo tocca, ad es. nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* o nella *Nuova deduzione del diritto naturale*, sembra trattarlo senza un reale interesse, quasi come per dovere di completezza, restando lontanissimo dalle intuizioni di questi. Hegel invece non si lasciò sfuggire l'importanza della cosa. In tutti i suoi primi interventi nel dibattito filosofico egli non manca di riferirsi al nuovo tema introdotto da Fichte, senza però mai rimarcare la novità e sempre in termini polemici. Dapprincipio la critica alla concezione fichtiana dell'intersoggettività s'incentra in particolare sul concetto dello Stato:

«Quello Stato dell'intelletto non è un'organizzazione, bensì una macchina; il popolo non è il corpo organico di una vita comune e ricca, bensì una pluralità atomistica e povera di vita, i cui elementi, sostanze assolutamente opposte, sono in parte una serie di punti, esseri razionali, in parte materie variamente modificabili mediante la ragione – cioè, in questa forma, mediante l'intelletto –, elementi, la cui unità è un concetto, il cui legame un dominare senza fine. Questa assoluta sostanzialità dei punti fonda un sistema dell'atomistica della filosofia pratica, nel quale, come nell'atomistica della natura, un intelletto estraneo agli atomi diviene legge, legge che nel campo pratico si chiama diritto» (DFS 70).

Come quello di società in Rousseau, il concetto di Stato di Fichte (ma nella critica è compreso anche Kant) ripropone sul piano etico l'antico atomismo fisico. Si tratta della critica fondamentale di Hegel alla moderna concezione liberale dello Stato. La stessa da cui prende le mosse il pensiero politico di Marx. Il modello è, come in Hobbes, un sistema meccanico, un Stato «macchina», nel

quale gli individui sono pensati come «atomi», cioè entità a sé e indifferenziate (e indifferenti). Il principio del movimento di una tale sistema non può che essere esteriore. Un potere, «un intelletto estraneo», dato che gli atomi non hanno interno e l'interiorità degli individui è indifferente per lo Stato. I singoli sono sì «variamente modificabili», ma solo causalmente, attraverso un rapporto coercitivo.

Anche nell'articolo successivo la critica è dello stesso tenore: La «sfera spirituale stessa viene [...] qualitativamente frantumata in una quantità infinita di atomi spirituali, di soggettività in quanto cittadini di una cosa che si chiama regno degli spiriti» (FSa 248). È difficile che Fichte, il primo a tentare di edificare una «filosofia della libertà», abbia potuto riconoscersi in una tale critica, che sembrava potersi appoggiarsi solo su qualche espressione infelice. A nulla vale che egli abbia indicato nel «rapporto di coordinazione» tra i singoli la condizione dell'uomo libero e abbia subordinato il fine dello Stato a quello dell'individuo. La critica di Hegel penetra al di sotto delle asserzioni dirigendosi verso due nodi: negativamente verso quello soggettivistico-morale e positivamente verso quello storico-etico. La sua tesi è che l'assolutizzazione del primo punto e l'esclusione del secondo non permettono, a Fichte come a Kant, altra articolazione del sistema delle coscienze che quella meccanica ed esteriore dell'«azione reciproca» tra «cause intelligibili». Manca nella loro filosofia l'indagine sulla concreta «vita in comune», la cui «ricchezza» è il presupposto assoluto dell'individualità stessa dell'io, come proprio Fichte aveva scoperto. Hegel valorizza questa scoperta, esprimendola in una veste metaforica biblica adattata alla terminologia dello stesso Fichte: «L'intuizione intellettuale è grazie all'eticità e soltanto in essa è reale, gli occhi dello spirito e quelli corporei coincidono perfettamente; secondo la natura l'uomo vede nella donna carne della sua carne, ma solo secondo l'eticità vede nell'essere etico, e grazie a questo, spirito del suo spirito» (SE 241). «Eticità» va qui intesa come lo «spirito» unificante della comunità intersoggettiva, cioè in effetti come l'interagire comunicativo, che è ciò che si tenterà di mostrare nel seguito.

Dal punto di vista di Hegel il limite del pensiero di Fichte consiste nel non aver diretto la sua indagine sul vero punto focale sotteso a ogni costituzione intersoggettiva, e cioè sul fatto che l'individuo, come la comunità in cui si forma, è un prodotto della storia, come aveva compreso Vico per primo. Qui sta la sua interiorità, che lo identifica come questo individuo e che entra costitutivamente nel sistema delle coscienze attraverso rapporti autenticamente comunicativi come l'amore, l'amicizia e il rispetto, nei quali la comunità si perenna nei suoi fondamenti. È vero che accanto a questi si danno anche rapporti di mera forza o di mera utilità, ma è chiaro che in questo caso non è in gioco l'interiorità come tale.

In effetti non sembra che sia nel confronto con le posizioni di Fichte, se non in senso critico, che Hegel sviluppi il tema dell'intersoggettività. Infatti il suo approccio ad esso e la trattazione stessa sono completamente diversi, anche se non possono non presupporre i risultati di Fichte. Il filo intersoggettivo dell'educazione reciproca, che scavalcando l'arco di oltre due millenni unisce Protagora a Fichte, sembra venir accantonato. La ragione di ciò pare che stia in una certa diffidenza nei confronti della comune prassi educativa, che si intravede nei rari interventi di Hegel sul tema. Non a torto Rosenkrantz lamentava la mancanza di una «pedagogia» nel suo sistema⁶⁰. Lo scetticismo riguarda in particolare quella forma del reciproco volersi educare che, per la sua capillare diffusione, Protagora e Fichte vedevano come il vero motore delle dinamiche comunicative.

Il rapporto di Hegel verso l'educazione è in effetti complesso e nelle sue opere essa non viene trattata organicamente⁶¹. Significativamente nei manoscritti giovanili il tema ricorre molto più

⁶⁰ Cfr. Karl Rosenkrantz, *Vita di Hegel*, trad. Remo Bodei, Mondadori, Milano 1974, p. 269.

⁶¹ Per la problematica dell'educazione in Hegel cfr. Georg W. F. Hegel, *La scuola e l'educazione*, cur. Livio Sichirolo e Alberto Burgio, Angeli, Milano 1985; Wilhelm R. Beyer, *Die logik des wissens und das Problem der Erziehung*, Nürberg 1981; Remo Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il mulino, Bologna 1975; Giuseppe Accone, *La concezione dell'uomo e l'educazione in Hegel e Marx*, Beta, Salerno 1972; Claudio Cesa, *Il concetto di pedagogia in Hegel*, «Journal of the History of philosophy», 17, n. 1, jan. 1979, pp. 107-110; Simone Furlani, *Comunicazione e insegnamento della filosofia in Hegel*, «Comunicazione filosofica», n. 10 (ott. 2002).

frequentemente che nella maturità. Hegel, altrettanto quanto Fichte, è ovviamente ben consapevole della piena identità di umanità e cultura. Il diritto all'educazione anche per lui non è meno essenziale del diritto alla vita: «Ogni uomo ha al mondo oltre al diritto alla sua conservazione fisica, anche il diritto di sviluppare le sue capacità, di divenire un uomo» (STG 298). Il processo di progressiva umanizzazione attraverso la cultura non può nemmeno essere limitato a una fase della vita, ma costituisce lo scopo fondamentale dell'esistenza, e non soltanto in vista della "perfettibilità" morale: «Si dovrebbe credere che uno, anche se in possesso delle migliori disposizioni e della più eccellente educazione, non possa mai cessare lungo tutta la vita di perseguire il suo perfezionamento intellettuale e morale» (STG 86). Questa posizione, espressa in uno dei primi manoscritti, non muta negli anni.

Accanto all'intangibile significato riconosciuto all'educazione, che pure è indispensabile da parte di un insegnante e filosofo, affiorano però motivi scettici riguardo alla validità delle concrete prassi educative. In particolare contro il verbalismo cui è consegnata l'istruzione istituzionale e non. Specialmente nel campo morale l'ammaestramento per mezzo del discorso rischia continuamente di capovolgersi in ipocrisia e fariseismo. Qui non ci può essere un surrogato verbale dell'esempio dato con la propria vita: «Come la maggior educazione dei fanciulli è il buon esempio che essi vedono quotidianamente intorno a sé, e come essi tendono alla disobbedienza e all'egoismo brontolone quanto più continuamente si comanda loro, così è anche l'educazione dell'uomo in generale» (STG 100). La considerazione risale al periodo di Berna, quando il giovane Hegel aveva da poco lasciato Tubinga, dove aveva ricevuto la sua formazione filosofico-teologica. Sotto il razionale riconoscimento dell'insopprimibile carattere di autentica libertà connesso all'apprendimento, traluce ancora fresca l'avversione dello studente per una trasmissione autoritaria del sapere, che finisce per deformare piuttosto che educare il discente. Ciò giustifica la protesta del filosofo per il rapporto di «signoria» introdotto nel cuore dello «spirito». Al pedagogismo programmatico, alla «saccenteria» che si illude di poter avere qualche efficacia sul mondo, il giovane Hegel contrappone il fatto che «la virtù non è un prodotto dell'insegnamento e delle chiacchiere, ma è una pianta che, se pur con cure appropriate, si sviluppa per proprio impulso e forza» (STG 73). Vale per l'educazione la parabola evangelica del seminatore, cui la metafora hegeliana implicitamente rimanda. Il seme di un'istruzione forzata non può più di ciò che il terreno umano consente. Anzi esso mette a repentaglio la libera formazione della personalità, finendo non di rado per produrre servilismo e pervicacia. Questo è particolarmente grave ed evidente nel caso del magistero morale della chiesa:

«La chiesa [...] educando alla fede fa sì che la ragione e l'intelletto non vengano sviluppati in modo da potersi formare principi loro propri o da giudicare secondo proprie leggi ciò che si presenta loro [...]. Con questa legislazione esterna la ragione e l'intelletto sono privati della libertà cioè della possibilità di seguire leggi loro proprie, fondate sulla loro natura». Con ciò «la chiesa [...] ha allevato schiavi invece di liberi cittadini» (STG 299-300).

Qui il giovane Hegel utilizza il tema kantiano del «pensare con la propria testa», espressione popolare su cui ironizzerà spesso nei suoi anni maturi. È chiaro però che il suo sarcasmo è diretto solo alla forma e non alla sostanza della nobile rivendicazione kantiana dell'autonomia intellettuale dell'uomo. Proprio in questa egli vede giustamente il vero fine dell'educazione, ma proprio questo fine è ciò che l'autorità in materia di pensiero rende inconseguibile. A questo pessimismo per i rischi dell'autoritarismo educativo si accompagna da subito l'avversione per il verbalismo che muove dall'«interno sentimento di una vocazione a migliorare gli uomini» (STG 85). Alla incoercibile presunzione migliorista Hegel oppone il modello di Socrate, che per questo aspetto sembra superare lo stesso Gesù: «Socrate [...] ammaestrava nella conversazione la gente nel modo più semplice del mondo. Senza tono didascalico, senza mostrare di voler istruire» (STG 85). La polemica contro i profeti del «dover essere», che sarà una costante del suo pensiero, si annuncia già da subito e sul suo terreno naturale, quello del magistero, a cui in effetti aspira qualsiasi moralismo e verbalismo migliorista. Proprio questo aspetto, come si è visto, era invece centrale nella tematizzazione di Protagora e Fichte dell'universale educazione reciproca.

Nei primi anni di Jena il tema dell'educazione ha ancora molto rilievo. Il manoscritto del *Sistema dell'eticità* si concludeva proprio con questo argomento⁶². L'educazione è tematizzata, in modo più strutturato, anche nell'articolo coevo sul *Diritto naturale*, sotto l'aspetto dello sviluppo del bambino in relazione all'«eticità»: la potenziale creatura etica come

«mancanza di differenza, rappresenta la totalità come un alcunché di avviluppato e di non dispiegato nella cui realtà non sono ancora il movimento e l'infinità. In questa forma di negatività il vivente è il divenire dell'eticità e l'educazione secondo il suo stato di determinazione è l'apparente progressiva soppressione del negativo, in quanto soggettività. Infatti il fanciullo, come la forma della possibilità di un individuo etico, è alcunché di soggettivo ovvero di negativo, la cui evoluzione umana è il venir meno di questa forma e la cui educazione è la disciplina ovvero l'assoggettare quella forma; mentre il positivo e l'essenza consistono nel fatto che il fanciullo succhi al petto dell'universale eticità, viva nella sua assoluta intuizione dapprima come di un'essenza straniera, poi sempre più comprendendola e trascorrendo nello spirito universale» (DN 129-30).

L'educazione per il lato negativo «apparentemente» è il movimento di «soppressione» della soggettività, perché l'apprendimento comporta il suo scomparire, il suo rendersi puramente passiva rispetto all'oggetto. È la momentanea rinuncia a sé in vista di un sé più sviluppato e profondo. Nell'aspetto negativo del processo educativo appare nel modo più chiaro la natura profonda del movimento dialettico, adombrata nelle parole di Gesù: “bisogna perdersi per ritrovarsi”, ben presenti al giovane Hegel. Per il lato positivo lo sviluppo è paragonato al processo nutrizionale, nel quale il bambino assorbe quasi osmoticamente l'«eticità». Con questa nozione Hegel non allude solo alla formazione morale del bambino, ma intende evidentemente qualcosa di molto più ampio, in cui è incluso anche il sapere del mondo della vita. Il bambino, costituendosi come essere razionale, introietta la cultura della sua comunità, che gli appare come mondo. Egli con l'apprendimento supera l'iniziale «estraneità» di un mondo dato e, comprendendolo progressivamente, progressivamente vi si riconosce e si concilia con esso.

2. 2. Intersoggettività ed eticità.

Le meditazioni di Hegel sul tema dell'intersoggettività risalgono alla sua prima formazione teologica, emergendo direttamente dalle problematiche della religione e da quelle del mondo della vita. Attraverso gli ideali degli *Stifter* di una comunità non scissa, quale appariva nel “miracolo” ellenico, e di un Cristianesimo rinnovato (o restaurato) matura in Hegel un'attenzione per le forme di costituzione del mondo umano, che trova la sua espansione nel ricco campo della storia e delle arti, soprattutto quelle dell'antichità. A ciò si aggiungeranno il diritto naturale e l'economia politica, che offrono una solida base reale a questa profonda analisi della cultura. Ritorna così con Hegel quell'intreccio di teoresi e storia, di filosofia e *humaniora*, inaugurato nella storia del pensiero da Vico, che da questo momento in poi segnerà profondamente il decorso della filosofia come di quasi tutte le scienze umane.

L'esito della filosofia trascendentale aveva portato direttamente a questo punto. Se l'elemento a priori è quello decisivo per la conoscenza, allora il nuovo compito che si pone alla filosofia è risalire oltre la kantiana «coscienza in generale», per accedere alle originarie operazioni inconsce costitutive di senso, che strutturano teoria e prassi del mondo umano. Questo il cammino intrapreso da Fichte, che su questa strada compie progressi decisivi, modificando profondamente l'impianto kantiano di fondo, che caratterizzava la nuova filosofia, ma senza tuttavia abbandonarlo. Fichte non opera la svolta verso la storia, che contraddistingue la filosofia di Hegel. L'esplicitazione della «coscienza in generale» rimanda certo a un processo evolutivo, ma esso in Fichte appare ancora interno all'individuo. La sua «storia pragmatica dell'autocoscienza» riguarda solo il processo ontogenetico. Quando Fichte genialmente lo apre alla sua dimensione costitutiva, quella intersoggettiva, il processo si svolge solo nella dimensione del presente. Non rimanda al già

⁶² Nel manoscritto l'educazione viene trattata come «sistema della disciplina». Bodei nelle note a Rosenkrantz (op. cit., p. 150 n.) informa che questa parte del manoscritto, che ancora Rosenkrantz conosceva, è andata successivamente perduta.

avvenuto, che nei soggetti è invece altrettanto presente, anzi li fonda nel loro essere razionali sotto l'aspetto di multiformi e presupposte stratificazioni di senso, cioè come effetti della storia: la loro, quella della loro comunità e quella dell'intero genere umano.

Il pensiero trascendentale ha condotto al punto in cui filosofia e storia si incrociano ineludibilmente ed Hegel raccoglie la sfida: «La filosofia si presenta come *storia* della totalità etica» (DN 146). La filosofia ha il suo oggetto principale nel concreto divenire della comunità, soprattutto del suo sapere, nel quale essa è riflessivamente implicata. Assumere la storia come oggetto non è quindi un'operazione indifferente, ma comporta una trasformazione radicale della filosofia, soprattutto dal lato del metodo. Ma in questo Hegel ha il suo punto di forza. Si apre a questo punto una grandiosa prospettiva di trasformazione del sapere, paragonabile alla svolta cartesiana verso il soggetto. La riflessione dell'io su se stesso diventa autoriflessione della comunità. È evidente che questa svolta può trovare solo nella storia il proprio orizzonte di significato. Giunta al proprio acme la filosofia della soggettività, imboccando la strada della storia, inizia a superarsi in direzione di una filosofia dell'intersoggettività.

È precisamente verso il punto focale dell'incrocio di filosofia e storia, che fin dai suoi primi passi si dirige Hegel, delineando un itinerario che apparirà nel modo più compiuto nella *Fenomenologia dello spirito*. Egli tematizza esplicitamente il sapere del mondo della vita come preconditione di ogni coscienza e autocoscienza e da qui è rinviato direttamente alla storia, di cui si erano nutrite le sue letture giovanili. Su questo terreno Hegel si concentra in particolare su due fenomeni, che finiranno presto per apparire come le due radici fondamentali della cultura europea. La ricerca muove infatti da un lato dall'interpretazione filosofica del Cristianesimo, che non solo identifica il fenomeno centrale della secolarizzazione ma, per così dire, la prosegue e la approfondisce sul terreno speculativo; dall'altro lato, da una essenziale visione appropriante del mondo greco, trasfigurato nel regno della «bella libertà», dell'adolescenza felice del mondo occidentale.

Fin dall'inizio, subito dopo la fase più strettamente religiosa, l'essenziale di questa ricerca va sotto il titolo complessivo di «eticità». Hegel infatti con questo termine non intende un semplice aspetto della prassi dell'uomo, ma l'essenza stessa dell'umano: l'eticità ovvero «la morale concreta è [...] la seconda natura, come la si è a giusto titolo chiamata, dal momento che la prima natura dell'uomo è la sua esistenza immediata, animale» (FdS 36). Al centro dell'indagine filosofica è quindi l'«elemento etico, forza motrice di tutte le umane cose» (DN 31). L'oggetto primario di tutta la filosofia di Hegel, e in modo particolare delle sue prime ricerche, è in effetti l'*ethos*, inteso come principio coesivo della comunità umana. Ciò a cui una volta si alludeva con la nozione di socievolezza e oggi con quella di intersoggettività. Rosenkrantz ci informa di un «commentario», per noi perduto, alla *Fondazione della metafisica dei costumi* e alla *Metafisica dei Costumi* di Kant, che Hegel stese a scopo di studio negli anni di Tubinga: in quel periodo «egli cercava di unificare in un concetto più alto, che in questo commentario viene chiamato frequentemente vita e più tardi eticità, la legalità del diritto positivo e la moralità dell'interiorità»⁶³. Il titolo che precedeva quello di eticità è quindi quello molto impegnativo di vita. Anche nella maturità i due termini si appaiano costantemente nel lemma «vita etica». Se il secondo termine raccoglie l'eredità del primo, il tema dell'intersoggettività deve allora situarsi ben oltre l'«unificazione di legalità e moralità». Esso deve installarsi al centro della riflessione filosofica, come è d'altronde già implicito nell'ambiziosa scelta del titolo *ethos*.

Nella terminologia hegeliana dei primi anni di Jena, la realtà («intuizione») dell'eticità coincide con la sua idealità («concetto») nella concretezza storica di un «individuo universale», cioè di un popolo, nel quale si realizza l'«idea dell'assoluta eticità»: «La sua intuizione è un popolo assoluto, il suo concetto è l'assoluto essere uno delle individualità» (SE 164). Quello che per la considerazione storica è un popolo, per quella filosofica è un intero che procede secondo un nesso qualitativo dalla relativa indipendenza dei membri. Qui la qualifica di «assoluto» allude quindi al

⁶³ Rosenkrantz, op. cit., p. 107.

carattere di totalità racchiuso nella nozione romantica di popolo. Infatti, come già per Aristotele e Hobbes, una moltitudine, in quanto mero aggregato, non è un popolo, perché «in generale una moltitudine non suppone la relazione che è nell'eticità» (SE 243). L'ethos è la «totalità» che qualitativamente rappresenta un grado più alto rispetto alla «pluralità», richiede cioè un principio sintetico superiore a quello della semplice giustapposizione spazio-temporale. Lo stesso principio causale, che nel mondo delle interazioni umane compare come rapporto di «signoria», cioè di forza, è inadeguato a questo concetto o, più propriamente, «idea». Fin dall'inizio in Hegel, anche nella trattazione più strettamente teoretica delle categorie di relazione, compare l'aspetto morale della valutazione dell'applicazione di queste funzioni, in particolare per la causalità: «A fondamento di questo rapporto sta l'opposizione assoluta. In esso i due opposti sussistono, ma con un'importanza differente; l'unificazione è violenta. L'uno pone l'altro sotto di sé; l'uno domina, l'altro è sottomesso» (DFS 37). Il nesso causale produce scissione e meccanismo, né va meglio con l'azione reciproca. Hegel condivide con Schelling la veduta che l'azione reciproca non rappresenti effettivamente una determinazione concettuale ulteriore rispetto alla causalità, ma solo «la sua forma più compiuta». La posizione è confermata nella *Logica*: «L'azione reciproca non è [...] altro che la causalità stessa» (L 2, 254). Successivamente, nella logica dell'*Enciclopedia*, l'insufficienza di questa categoria viene trattata più dettagliatamente:

«Se ci si limita a considerare un contenuto dato soltanto dal punto di vista dell'azione reciproca, in effetti si segue un procedimento dal quale il concetto è assente; si ha a che fare allora soltanto con aridi fatti, e rimane di nuovo insoddisfatta quell'esigenza di mediazione che è anzitutto in gioco nell'applicazione del rapporto di causalità». Occorre invece «conoscere» i due termini della relazione «come momenti di un terzo termine più alto che è poi precisamente il concetto» (E1, 373-4 agg.).

A differenza del senso forte del nesso causale, la scarsa consistenza logica dell'azione reciproca conduce a un difetto di mediazione categoriale, che finisce per lasciare nudi fatti. L'azione reciproca è certo un'evoluzione del nesso causale e sta «alla soglia del concetto», ma proprio per questo ne è solo il vago, inutilizzabile presagio. In questo senso Rosenkrantz testimonia che Hegel ironicamente «definiva l'azione reciproca anche come infinità paralitica»⁶⁴.

Fin dal primo articolo per Hegel, tra le categorie di relazione, è la sostanzialità quella che meglio si presta al pensiero filosofico: «Il vero rapporto della speculazione, il rapporto di sostanzialità è il principio trascendentale sotto l'apparenza del rapporto di causalità» (DFS 37). La posizione è confermata nella *Logica*: «Il rapporto di sostanzialità, considerato interamente solo in sé e per se stesso, si trasporta al suo opposto, cioè al concetto» (L 3, 11). Nel rapporto sostanziale, e non l'azione reciproca, sta il vero passaggio al concetto. Va rilevato che, assumendo la sostanza nella sua accezione pregnante, quella di «sostanza etica», nel passaggio alla logica del concetto si delinea un parallelismo con la giuntura tra spirito oggettivo e assoluto.

Nei primi scritti Hegel allude al rapporto di sostanzialità con la metafora evangelica della «vite e i suoi tralci». Questo rapporto, come relazione tra una totalità e i suoi membri, sembra essere quello più adeguato anche e soprattutto al mondo etico. Infatti la «singolarità dell'agire o del pensare o dell'essere ha la sua essenza e significato solamente [...] nell'intero, e, in quanto venga pensato il suo fondamento, viene appunto pensato soltanto questo intero» (SE 242). Come Fichte per primo aveva mostrato, solo all'interno della comunità, della totalità che è il popolo, il singolo può costituirsi come uomo che pensa e agisce razionalmente. Anche per Hegel, solo sul fondamento sostanziale della comunità l'individuo ha esistenza e significato: «La coscienza universale, lo spirito di un popolo, costituisce la sostanza, di cui la coscienza singola è accidente» (FS1, 260). La forma di razionalità comune, che unifica una comunità e che si esprime soprattutto nella sua lingua, è l'orizzonte insuperabile del singolo, che trova solo in esso il contenuto della propria consistenza umana. «La potenza etica, che si organizza, può organizzarsi soltanto in individui in quanto materia sua propria e non l'individuo in quanto tale è il vero, bensì soltanto il formalmente assoluto: il vero è il sistema dell'eticità» (SE 257). Nella *Filosofia del diritto* anche la famiglia, come ambiente

⁶⁴ Ivi, p. 126.

etico, è detta «sostanza» (D 311). L'«assolutezza» dell'individuo, postulata dai *media* strumentali e dall'ideologia individualistica, è solo «formale», è una finzione della riflessione e dell'astrazione. Nella realtà il singolo è una particolare espressione della totalità e tale deve riconoscersi, perché essa è la sua «anima»: «Ecco il rapporto tra l'individuo e il suo popolo: l'individuo si appropria di questo essere sostanziale, che diviene la sua indole e la sua abilità, e così egli è qualcosa. Infatti l'individuo trova il popolo alla stregua di un mondo già pronto, consolidato, nel quale deve incorporarsi» (FdS 66).

Come già in Aristotele e Hobbes, che cosa sia un popolo lo si ricava anche nell'antitesi a una mera moltitudine. Dal punto di vista logico, questa si configura come differenza tra una semplice giustapposizione spazio-temporale (o una comunanza coatta, causale) e una connessione interna, organica, secondo il rapporto di sostanzialità, cioè il rapporto dell'organismo coi suoi membri: «La pluralità non è assoluta molteplicità come rappresentazione di tutte le differenze, attraverso la cui totalità soltanto può rappresentarsi appunto realmente l'indifferenza, e soltanto può esservi una universale indifferenza» (SE 243). L'unità «assoluta» di un popolo, quella che sola, elevandosi sulla «pluralità», lo rende un popolo, è l'essere la «totalità» che racchiude l'intera «rappresentazione delle differenze». Quest'ultima si può interpretare come il sistema delle determinazioni possibili in un dato contesto comunicativo; la molteplicità che non si disperde semplicemente nell'infinità, ma si polarizza nelle opposizioni dialettiche.

2. 3. Eticità e metafisica cosmologica.

Il problema della forma di relazione costitutiva della figura logica dell'intero affiora in un'incidentale annotazione dell'*Analitica trascendentale*. Qui Kant distingue due tipi di «unione» di un molteplice, cioè due forme di relazione attraverso le quali può costituirsi un insieme. Ad eccezione dell'uno aritmetico e del punto geometrico, ogni cosa, reale o ideale, è in effetti un insieme, perché ogni cosa è quantitativamente molteplice in se stessa: «Ogni unione (*coniunctio*) può essere o una composizione (*compositio*), o una connessione (*nexus*). La prima è sintesi di un molteplice che non è necessariamente connesso». Il livello elementare degli insiemi è quello della contiguità spazio-temporale (giustapposizione), ed esso, anche come continuità spaziale dell'«omogeneo», ad es. un mucchio di sabbia, è solo una «aggregazione» esteriore, un mero *unum per accidens*. La connessione invece è un rapporto di specie diversa dal punto di vista modale: «La seconda unione (*nexus*) è sintesi del molteplice, in quanto questo è necessariamente connesso, come ad es. l'accidente con la sostanza o l'effetto con la causa»⁶⁵. La costituzione dell'oggetto risulta in questo caso da un'unione categoriale, necessaria, che dobbiamo collocare al di sopra delle unioni accidentali che si danno sul piano meramente sensibile. I nessi concettuali di sostanza e causa determinano nell'oggetto un'unità più alta, che proviene dal pensiero e non soltanto dall'intuizione.

La sostanzialità però, quando si riferisce alla natura vivente, deve collocarsi su un piano ancora più alto, rispetto alle sostanze inorganiche e al loro mero rapporto meccanico, cioè causale. La sostanzialità dell'organico deve essere pensata come una cosa del tutto diversa da quella inorganica, altrimenti non potremmo differenziare un animale da una macchina (Leibniz). Nella terminologia idealistica là il nesso necessario è «esterno», qua invece «interno». Questo è il punto per il quale gli idealisti dichiarano insufficiente l'integrazione tentata nella *Critica del giudizio*, nella quale torna invece a palesarsi pesantemente la dipendenza di Kant dal modello conoscitivo delle scienze matematiche: il «concetto trascendentale di una finalità della natura [...] è un principio soggettivo (una massima) del giudizio»⁶⁶. Kant quindi, non riconoscendo valore categoriale alla finalità, afferma la distinzione tra organico e inorganico non come «determinante», ma come solo orientativa per la conoscenza («riflettente») che, se vuole restare veramente tale, non deve sollevarsi al di sopra del nesso causale e della correlativa universalizzazione della sostanzialità inorganica, la «materia».

⁶⁵ Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, trad. G. Gentile e G. Lombardo Radice, Laterza, Bari 1977, p. 179

n.
⁶⁶ Immanuel Kant, *Critica del giudizio*, trad. Antonio Gargiulo, riv. Valerio Verra, Laterza, Bari 1979, p. 24.

L'annotazione kantiana citata si conclude con una distinzione sotto forma di integrazione: «L'unione dell'esistenza del molteplice [...] può a sua volta suddividersi in fisica, dei fenomeni tra di loro, e metafisica, come loro unificazione nella facoltà conoscitiva a priori»⁶⁷. Anche per l'unione dei fenomeni in una conoscenza non rimane però altra relazione categoriale che il *nexus* meccanico e la forma di sostanzialità corrispondente. Non soltanto l'organismo, ma anche il pensiero e i fenomeni pensanti che si danno nell'esperienza, cioè gli altri io, devono soggiacere alla forma del rapporto meccanico per essere accolti come conoscenze oggettive. È noto che gli idealisti, sottolineando il valore della nozione di «finalità interna», hanno fieramente contraddetto questa limitazione kantiana. Per Hegel infatti già «nel mondo fisico si danno parecchi tipi di unità» (FdR 1, 238). Dal complesso del dibattito è possibile ricostruire che, in alternativa a Kant, per Fichte, Hegel e Schelling i modi di relazione che costituiscono un insieme sono in tutto quattro. In ordine di complessità ascendente essi sono: 1) giustapposizione o aggregazione (spazio-tempo), 2) nesso meccanico (causalità e sostanzialità inorganica), 3) nesso organico (finalità interna e sostanzialità organica, quindi la vita) e 4) nesso ideale (pensiero).

Sulla base di questa distinzione implicita, Hegel nel *Diritto naturale* tenta di dimostrare la superiorità del rapporto intersoggettivo rispetto al più alto rapporto naturale possibile, attraverso un'innovativa interpretazione dell'antica dottrina degli elementi. Forse la critica non ha dato sufficiente rilevanza a questo tipo di procedimento. Specialmente Schelling giunge al virtuosismo nell'adattare, in qualche caso molto brillantemente, strumenti concettuali del pensiero antico al quadro delle sue ricerche. Hegel è molto più misurato e, forse per questo, a volte più efficace. Qui egli contrappone la sua tesi alla teoria cosmologica del *Timeo*, pur senza citarlo. La perfezione oggettiva del sistema del cosmo, che per gli antichi era la più alta possibile, e quindi «divina» (*Tim.* 92C; cfr. Aristotele, *Eth. Nic.* 1141a35), viene subordinata alla perfezione soggettiva (più propriamente, intersoggettiva), ideale, ma non per questo meno reale, del sistema delle coscienze. Qua pare che, in virtù del progresso del pensiero, Gerusalemme o piuttosto Roma la vinca su Atene.

Hegel parte dalla dottrina degli elementi⁶⁸, mostrando che la terra è l'elemento della discrezione e quindi dell'individualità. Come annota in quegli stessi anni: «La terra era in generale l'elemento dell'uno numerico» (FSJ 49 n.). Acqua, aria (che qui è detta luce) e fuoco sono invece gli elementi della fluida continuità:

«Se il più completo minerale rappresenta invero in ciascuna delle parti che siano state separate da una massa la natura del tutto, la sua forma ideale, sia quella esterna della frattura sia anche quella interna della cristallizzazione, rappresenta però alcunché di esterno all'una e all'altra; ed ogni particolare elemento non è, come negli elementi dell'acqua, del fuoco e della luce, la piena natura e il rappresentante dell'intero sia per quanto riguarda l'essenza, sia per quanto riguarda la forma o infinitezza» (DN 120).

Il senso complessivo del passo è che una qualsiasi parte dell'elemento terra, anche la più piccola e omogenea, contiene la differenza, quindi il principio dell'individualità, che in virtù del principio degli indiscernibili (Leibniz), la distingue da tutte le altre. Invece gli altri tre «elementi che sono in tutte le proprie parti fra loro simili, hanno in sé soltanto la possibilità, non la realtà delle differenze» (DN 121). Da ciò consegue che solo la terra, contenendo in sé il principio della differenza, del negativo, della singolarità, ha in sé la possibilità (o la necessità) dell'evoluzione. Questa infatti si realizza proprio e soltanto nell'agire delle differenze viventi, gli individui. L'agire stesso è la differenza constatata e di nuovo riprodotta nell'atto, dato che «ogni agire nasce da una contraddizione» ed è esso stesso generatore di contraddizione. Se è veramente tale, l'agire implica sempre necessariamente un lato di negazione dell'esistente. Nello sviluppo delle differenze, che è la storia del mondo, la differenziazione infinitamente progressiva della natura trova un punto di inversione, di «ritorno», nella comunità umana:

«La terra però in quanto elemento organico ed individuale si estende grazie al sistema delle sue forme dalla prima

⁶⁷ Kant, *Ragion pura*, cit, p. 179 n.

⁶⁸ Hegel svolge la dottrina degli elementi in F 1, 329; F 2, 50; E 2, 251-3; SdF 1, 198; SdF 1, 346-7. Una speciale trattazione del fuoco è in SdF 1, 316-7.

rigidità ed individualità alla qualità e alla differenza, e si riassume in primo luogo nella assoluta indifferenza della natura etica soltanto nella piena equivalenza di tutte le parti e nella assoluta reale identità del singolo con l'assoluto» (DN 121).

Sotto il tenue velo della terminologia ancora schellinghiana si mostra l'originalità di una prospettiva filosofica nuova su un *tòpos* del pensiero moderno: il punto di congiunzione di natura e cultura, corpo e anima. Secondo Hegel la vetta dell'evoluzione del mondo, che parte dall'elemento terra, è nel sistema dell'intersoggettività («natura etica»). Qui «si riassume» l'intero «sistema delle forme» terrestri. Esso conserva l'indipendenza delle parti, cioè degli individui, nella continuità assolutamente fluida del tutto, quale si realizza nella comunicazione e nella cooperazione all'interno di una comunità. Nell'incrocio prospettico della sua duplice dimensione di singolarità discreta («terra») e continuità («etere»), di quantità e semplicità, l'uomo assurge all'«infinito», all'«identità con l'assoluto». Questo passaggio è assicurato dal principio del rovesciamento dialettico, o della *concidentia oppositorum*, come si trova già in Cusano e Bruno, se non in Eraclito, per cui una «essenzialità», in questo caso il positivo, al suo stato puro si inverte necessariamente e immediatamente nel suo contrario, il negativo:

«Solo nell'intelligenza l'individualizzazione è spinta all'assoluto estremo, cioè all'assoluto concetto, e il negativo fino all'assolutamente negativo, ad essere cioè l'immediato contrario di sé. L'intelligenza soltanto è dunque capace di essere, in quanto assoluta singolarità, assoluta universalità, in quanto assoluta negazione e soggettività, assoluta posizione e oggettività, in quanto assoluta differenza e infinitezza, assoluta indifferenza» (DN 122-3).

Che l'uomo possa essere «l'immediato contrario di sé», è una nozione capitale della dialettica hegeliana. La troviamo svolta parallelamente anche nei manoscritti: l'uomo «esiste come essere libero, come possibilità di essere il contrario di se stesso in relazione a una determinatezza» (SE 208). La nozione si connette alla visione dell'uomo come animale indeterminato, «non fissato» diceva Nietzsche, la cui «natura» Vico designava come «indiffinita». Hegel conserva e supera questa antica visione, svolgendola dalla generica indeterminazione all'opposizione. È infatti nella natura di ogni diversità reale svilupparsi fino all'opposizione e alla contraddizione. La contrapposizione che l'uomo opera verso se stesso è resa possibile dalla duplicità di cui si diceva e che Hegel sottolinea qui iterativamente. Per Hegel l'uomo, in quanto pensante, è l'infinito delle determinazioni (intuizioni) nella semplicità dell'autocoscienza (concetto). Questa, essendo libera di porsi negativamente nei confronti di ogni propria determinazione fino all'estrema libertà del suicidio (Stoicismo), può diventare in ogni momento il contrario di se stessa, auto-negazione. Questo è «il lato negativo» della «coscienza»: «Il rapporto dell'assoggettare spinto fino al suo superamento, ovvero la libera morte violenta» (DN 119)⁶⁹. Con ciò si realizza una figura logica impossibile in natura, come anche in una logica rigidamente governata dal principio di non contraddizione: la positiva esistenza del negativo (il «servo» della *Fenomenologia*), che nel punto di unificazione degli opposti, nel «punto di indifferenza», si trasforma in positivo.

«Nel primo etere [...] il negativo, per il fatto che diviene assolutamente negativo, - infatti l'assoluto concetto è l'assoluta immediata opposizione di sé ed “il nulla è”, come dice un antico, “non meno che il qualcosa”-, può identificarsi pienamente con l'assoluto positivo. E nell'intelligenza la forma o l'ideale è forma assoluta e come tale reale, e nell'assoluta eticità la forma assoluta è stretta nel modo più vero all'assoluta sostanza» (DN 121-2).

La citazione da Democrito appartiene a quel procedimento di traduzione nel pensiero contemporaneo di categorie della filosofia antica, di cui si diceva. L'intenzione di Democrito e quella di Hegel coincidono solo nell'affermazione della rilevanza ontologica del negativo. Infatti il negativo come esistenza per il primo è il vuoto fisico, mentre per il secondo è la mancanza che spinge il singolo vivente ad agire. Sul piano specificamente umano la negatività si realizza integralmente, elevandosi fino alla possibilità ideale dell'autocoscienza di porsi come assoluto contrario di se stessa, che potremmo definire la facoltà dell'auto-negazione. Il punto torna nella prefazione della *Fenomenologia*: «Alcuni antichi ebbero a concepire il vuoto come motore,

⁶⁹ Questa deve essere la ragione per cui sembra che Fichte parlasse in generale della filosofia di Hegel come di uno «stoicismo conseguente».

concepando sì il motore come il negativo, ma questo non ancora come il sé» (F 1, 29; cfr. F 1, 334-5). Il vuoto come principio «motore» è per Hegel l'analogo esteriorizzato della negatività del soggetto agente. Come la negatività del vuoto ha fame della positività del pieno, così il sentimento della propria difettività, che si manifesta ad es. nella forma del desiderio o del bisogno, anche solo ideali, spinge l'individuo ad agire, a comportarsi cioè negativamente verso altro.

Lo stesso discorso vale anche per il «primo etere», che in genere è detto semplicemente «etere», nel senso di «mezzo senza resistenza», che è ancora un analogo ideale del vuoto fisico degli atomisti. Hegel infatti interpreta la «quinta essenza» degli antichi innanzitutto come l'elemento assolutamente fluido della comunicazione umana. Ciò in cui si realizza il contatto delle anime. Rosenkrantz, rifiutando che l'etere per Hegel possa essere Dio, tende a darne un'interpretazione ontologica d'impronta neoplatonica, evidenziandolo soprattutto come il *medium* del transito dal *lògos* alla natura: «Il passaggio dal concetto dello spirito in quanto idea all'autopresentarsi reale in quanto natura venne compiuto attraverso il concetto dell'etere»⁷⁰. Dall'uso di Hegel, in particolare dalla *Fenomenologia* in poi, sembra invece che l'etere funga soprattutto nella dimensione dello «spirito», cioè essenzialmente della comunicazione. Del resto le due prospettive non si contraddicono, anzi si integrano. Resta comunque accertato che l'etere «è la fluida e trasparente dissoluzione di ciò che si cristallizza in figure»⁷¹.

Nei manoscritti coevi troviamo una sommaria descrizione della genesi della coscienza sotto la veste metaforica del rapporto terra-etere, nella cui tensione essa si forma:

«Nello spirito l'etere assolutamente semplice è ritornato in se stesso attraverso l'infinità della terra. Nella terra in generale questo essere-uno dell'assoluta semplicità dell'etere e dell'infinità esiste diffuso nella fluidità universale, ma consolidantesi, nel suo diffondersi, come singolarità; e questo uno numerico della singolarità, la quale è la determinatezza essenziale per l'animale, diventa esso stesso un ideale, diventa un momento. Il concetto così determinato dello spirito è la coscienza, in quanto il concetto dell'essere uno del semplice e dell'infinità» (FSJ 43-4).

Il mondo «ritorna in sé», chiude la progressione infinita della differenziazione della natura dentro la coscienza dell'uomo. Nella sintesi della «singolarità» della terra con la «semplicità» dell'etere si unificano continuità e discrezione, universale e particolare, e solo in questo punto di intersezione si produce la «coscienza». L'«uno numerico della singolarità», l'elemento terrestre, esiste così nell'uomo come «consolidamento», coagulazione della «fluidità universale» dell'elemento etereo. Da questa sintesi si origina il pensiero, perché in essa, in virtù della facoltà di auto-negazione, la singolarità, a cui è rigidamente fissato l'«animale», nell'uomo è superata. Diventa «ideale», cioè soltanto un «momento» del processo, e sorge così la coscienza come «essere uno del semplice e dell'infinità». Qui però l'«essere uno» non significa solo che semplicità e infinità vengono positivamente unificate in generale, perché la loro unità negli elementi fluidi esiste già, nella forma però dell'indifferenziato. Significa invece che semplicità e infinità si concretano in una singolarità naturale, che diventa un individuo pensante proprio oltrepassando il proprio essere particolare. (l'oltrepassarsi e il ritornare in sé sono la diastole e la sistole del movimento dialettico). La nuova sintesi di semplicità e infinità, implicando il superamento della differenza, avviene perciò su un piano più alto, e questo è il movimento stesso dello «spirito». Giungiamo così alla conclusione dell'argomentazione di Hegel, in cui, passando dal piano fisico a quello cosmologico, il «sistema solare», cioè il cosmo chiuso degli antichi, viene comparato con il «sistema dell'eticità» o dell'intersoggettività e trovato inferiore ad esso, meno «divino»:

«Sebbene l'etere abbia rigettato la sua assoluta indifferenza nelle indifferenze luminose verso la molteplicità, e nei fiori del sistema solare abbia spinto ad espansione la sua interiore ragione e totalità, però quelle individualità luminose sono disperse nella pluralità; [...] nel sistema dell'eticità, il fiore del sistema celeste, da un lato e dall'altro già strappato, viene ridotto a brandelli e gli individui assoluti sono affatto riuniti nell'universalità, e la realtà, ovvero il corpo, diviene in sommo modo un tutt'uno con l'anima, poiché la reale pluralità del corpo null'altro è che l'idealità astratta, gli assoluti concetti null'altro che puri individui, e perciò questi stessi sono atti a costituire l'assoluto sistema» (DN 123-4).

⁷⁰ Rosenkrantz, op. cit., p. 135.

⁷¹ Ivi, p. 136.

Gli astri del sistema solare, pur nella loro relazione reciproca, non cessano di essere «individualità» particolari. Il sistema non risolve la differenza e resta così un rapporto di membri molteplici, «dispersi nella pluralità», irriducibili quindi a un'unità più alta. Nel sistema intersoggettivo questa limitazione è superata per il realizzarsi di due condizioni. La prima è che la «pluralità» finita degli astri viene infinitamente singolarizzata (fino ai «brandelli») negli individui all'interno della totalità che essi costituiscono. La seconda consiste nel fatto che gli «individui» sono «assoluti», «puri». Sono cioè, in quanto esseri razionali, nell'estremo della negatività (o dell'«esser per sé»), nel punto in cui esso giunge alla negazione di se stesso e si converte in positivo. Ciò permette di «idealizzare» il rapporto con il «corpo», risolvendone la «pluralità reale» nell'«universalità» ideale della comunicazione. In virtù di questa superiore unificazione, in cui la singolarità è al contempo mantenuta e tolta, non nell'ordine celeste, ma secondo Hegel nelle strutture dell'intersoggettività si realizza «il sistema assoluto». L'autentica manifestazione del divino non è, come credevano gli antichi, «il cielo stellato sopra di me», il cosmo, i cui membri restano affetti da una insuperabile particolarità. È implicito, ma non meno rilevante, che Hegel non considera tale nemmeno la legge morale che, imprigionata nella coscienza soggettiva, non produce unificazione ma scissione. Come insegna invece da duemila anni la religione cristiana, il divino appare solo nella comunanza delle coscienze. Soltanto qui infatti la singolarità, giunge a negarsi come negazione. Nega cioè la propria particolarità o determinatezza, che è essa stessa negazione in forza del principio spinoziano: «*Omnis determinatio est negatio*», cui Hegel attribuisce un «valore infinito» per il metodo dialettico. Negando la propria negatività, la singolarità si risolve senza residuo nel sistema rendendolo «assoluto».

2. 4. Eticità e religione.

Hegel è spinto alla ricostruzione del senso della vita comune, quale si è espresso nella storia dell'uomo e in particolare nella «bella libertà» greca, dalle esigenze di un presente in cui oramai si annuncia la crisi della modernità. A ragione Habermas ha rilevato questo suo ruolo di pensatore delle contraddizioni del moderno, che lo rende perciò stesso post-moderno. Le esigenze, che trovano espressione onnicomprensiva nella ricerca di «unificazione» o «conciliazione», sono quelle di una vita che aspira alla pienezza, che ne ha rintracciato la forma nella «bella eticità» ellenica, ma che si trova sbarrato il passo dalla incipiente dissoluzione di un tessuto sociale lungamente sedimentato, pur esso peraltro inadeguato al conseguimento di quell'ideale. La rivoluzione francese aveva mostrato chiaramente le crepe del vecchio mondo e si incominciava a prendere coscienza dei costi del progresso, in termini di disgregazione di forme sociali millenarie e di erosione di modelli culturali consolidati. Sulle tracce di Gibbon però Hegel individua già nell'universalismo giuridico romano la sanzione storica della già consumata decadenza dell'eticità della *polis* a mera «vita privata». «Privata» cioè (il gioco di parole è di Vico) della essenziale dimensione pubblica, in particolare politica.

Il diritto è una delle due forme fondamentali di *media* strumentali attraverso le quali si organizza lo società moderna. Quella complementare è la struttura economica capitalistica, governata dal principio anonimo del libero mercato. Ambedue, secondo l'ermeneutica odierna, sono indispensabili nei rispettivi campi di applicazione, nei quali alleggeriscono gli individui dall'«onere dell'intesa» (Habermas). Travalicando però questi confini, essi sanciscono l'irrigidimento della vita sociale in rapporti «reificati», soffocando l'autentica libertà, che vive nella comunicazione, e minacciando di intaccare la struttura fondamentale del mondo della vita. Ambedue, secondo Hegel, spingono gli individui a costituirsi come qualcosa che è a sé (essenza), monadico, atomico, e conseguentemente a relazionarsi tendenzialmente sulla base di rapporti causali, cioè di «signoria», erodendo l'eticità: «Con questa generale vita privata e per il fatto che il popolo consiste solo di quel secondo stato [borghesia], è immediatamente comparso il rapporto giuridico formale, il quale fissa e pone assolutamente l'essere individuale» (DN 108). Hegel appare consapevole del rapporto di complementarietà che intercorre tra economia mercantile e diritto privato. La «fissazione

dell'individualità» è il carattere comune a entrambi, essa però sul piano etico equivale in effetti al male. Infatti «il concetto dell'eticità è stato posto nella sua oggettività, nella soppressione della singolarità» (SE 246). Hegel vede qua l'opera dell'intelletto, la «potenza separante». Opera che insufficiente sul piano teoretico e astratta su quello pratico, può produrre solo una «generale infelicità».

A ciò egli oppone che l'«identità di tutti non è astratta, non è un'eguaglianza borghese» (SE 243-4). Come l'«identità astratta» dell'individuo, fissata nei *media* strumentali e nella politica, presuppone l'identità concreta che egli assume nella comunità, così la sovrastruttura astratta dei *media* presuppone una struttura che fonda nella comunicazione la coesione sociale: «La comunanza della religione è una comunanza più profonda, mentre quella dei bisogni fisici, della proprietà, del guadagno è invece inferiore» (SP 142). La «comunanza della religione» in larga misura coincide con quella consolidata nell'eticità, perché entrambe fondano la comunicazione e vivono solo in essa. I *media* strumentali non fondano l'umano, ma sussistono sul suo fondamento comunicativo, razionalizzandone gli aspetti che, con Hegel, potremmo chiamare «inorganici».

Hegel riconosce un epifenomeno profondamente negativo nell'indiscutibile progresso costituito dall'emergere dell'individuo come «infinito», cioè come valore in sé, su cui si erige il dominio dei *media* strumentali. Alla base di questa evoluzione è l'universalismo cristiano che, come sarà più chiaramente esplicitato negli anni successivi, su un piano più profondo opera parallelamente all'universalismo giuridico romano. È la tendenza del mondo moderno (e ancora di più di quello post-moderno) che va nella direzione esattamente opposta al modello di vita che Aristotele attribuisce ai reggitori: «A questo stato Aristotele assegna come compito ciò per cui i greci usavano il termine *politêuein*, che significa vivere nel, con e per il proprio popolo» (DN 104). Nella crisi degli ideali comunitari, al progressivo dissolvimento della coesione del mondo sociale si può opporre solo l'educazione o la religione.

Che questo sia l'interesse fondamentale, che spinge Hegel a tematizzare la religione, affiora da questo brano del periodo di Francoforte:

La «religione [è] ciò in cui si esprime l'essere più intimo degli uomini e in cui, anche se tutte le altre cose esteriori e disperse possono essere equivalenti, essi però si riconoscono come in un centro fisso, e attraverso cui soltanto essi riescono, sopra alla difformità e alla variabilità degli altri rapporti e delle altre circostanze, ad avere fiducia reciproca e ad essere sicuri l'uno dell'altro» (SP 59).

La «fiducia» è il sentimento esclusivo su cui si fondava l'eticità «ingenua», prima che l'irruzione della riflessione, vale a dire del principio individualistico, non la incrinasse, provocando una «crisi adolescenziale» a livello filogenetico. Che la fiducia funga nascostamente in tutte le interazioni umane, fin quanto essa è ragionevolmente concedibile, appare molto bene dagli aspetti istintivi e inconsapevoli delle interazioni stesse. Ancora meglio appare dal comportamento di chi non è stato ancora «corrotto dalla civiltà» (Rousseau) o, più precisamente, dalla «barbarie della riflessione» (Vico), come i bambini, i primitivi e i puri di spirito. Forse solo perché non è insegnabile, la fiducia non rientra esplicitamente, con la giustizia e il pudore, tra le fondamentali virtù politiche di Protagora. Essa però non solo non è insegnabile ma, come ritenevano con qualche buona ragione Rousseau e Vico, sembra venire progressivamente annientata dalla civilizzazione. Un esito paradossale dell'educazione è che l'apprendimento, direzionando l'individuo verso l'auto-centramento della decisione, scardina progressivamente la reciproca fiducia che, assieme all'amore, è la forza coesiva della comunità umana.

Forse anche per questo, Hegel scarta l'alternativa dell'approccio educativo al tema della intersoggettività ed è a partire dall'analisi della religione che viene a definirsi il concetto dell'eticità. Quasi tutti i suoi scritti giovanili trattano di religione, e con il titolo di «Scritti teologici giovanili» furono pubblicati nel 1907 da Nohl. Qui la riflessione sullo «spirito del Cristianesimo» si definisce soprattutto nell'opposizione allo spirito ebraico. Hegel aveva progettato una specifica monografia su questo argomento, della quale ci sono pervenuti alcuni abbozzi. Lo spirito dell'ebraismo viene comunque trattato diffusamente in vari manoscritti.

È nella ricostruzione della figura di Gesù, che si delinea il passaggio dall'uno all'altro «spirito», il punto storico di svolta da una «religione di popolo» a una religione «universale». Il Giudaismo a sua volta si connota nell'antitesi con la religione «bella» dei greci. Le due religioni, come lo «spirito» dei due popoli, sono viste come assolutamente opposte. Nel popolo ebraico il pensiero, applicandosi all'oggetto religione, compie un balzo prodigioso, che anche Vico non manca di rilevare. Un balzo che segnerà il destino di questo popolo, che Hegel accosta al «destino di Macbeth», segnato dalla volontà dell'isolamento. L'uomo con un immenso sforzo di astrazione giunge in Palestina all'idea di un Dio che è «spirito», anche se in termini hegeliani è solo il «concetto dello spirito», vale a dire un Dio che è puro pensiero, ma solo come identità astratta, non ancora come pensiero in divenire, come Dio veramente «vivente». L'«essenza assoluta» è pensata come immateriale, e quindi come trascendente la natura, che resta come un «guscio vuoto», mera «materia» abbandonata dal divino. Qua è la prima origine di quel fenomeno culturale, che Weber, sulle tracce della progressiva «razionalizzazione» del mondo occidentale, chiamerà «disincanto della natura», di cui lo Hegel giovane per l'essenziale è stato il primo a prendere coscienza: «La natura [...] per gli ebrei era profana e non sacra» (STG 397). L'abbassamento della natura è correlativo a una «cieca» soggezione alla legge: «Lo spirito ebraico [...] aveva deformato le più immediate e pure forme della natura in legalità determinate» (STG 463). Gli Ebrei giungono così all'idea di un Dio che è pura volontà e puro pensiero. Questo enorme progresso viene ottenuto però a prezzo della totale sdivinizzazione della natura che, pur se in una forma originale, ripropone la sostanziale rinuncia al mondo, che è propria di tutta la cultura orientale.

Secondo Hegel solo in Occidente si è manifestato un diverso rapporto dell'uomo col mondo. Un rapporto che non finisce per essere una fuga dal mondo, perché qui la coscienza dell'uomo, come il soggetto della *Fenomenologia*, si inoltra nell'oggetto nell'assoluta fiducia di ritrovarvi se stesso. I greci per primi hanno vissuto nel mondo come a casa propria. Loro è l'«indigenismo dello spirito». Solo in loro cultura e natura raggiungono un punto di equilibrio ineguagliabile, dal quale maturano gli straordinari frutti della loro civiltà. I greci sono i fanciulli del genere umano. Sia Vico che Hegel interpretano e commentano il passo di Platone (*Tim.* 92b). Per Hegel i greci sono però la vera «serietà» dell'adolescenza, quella che realizza nella felicità del gioco le più profonde possibilità dell'uomo: libertà, cioè «vera eticità», arte bella e scienza.

Nel contrasto lo spirito ebraico appare quello di un'adolescenza senile, di una cultura precocemente invecchiata, balzando nella purezza dell'astrazione a prezzo della rinuncia al mondo vissuto come «ostile». Al rapporto di mero dominio con un mondo disincantato e reificato, corrisponde quello con un «Dio geloso» e vendicativo. Un rapporto con una «potenza estranea» che trova il suo senso nella mera utilità: «Il Dio di Abramo» era «un infinito oggetto a cui questo popolo serviva e che serviva a questo popolo» (STG 550). Qui è la radice dell'assoluta soggezione dell'uomo a una «legge estranea». Una scissione per la quale non c'è redenzione. Questa è l'assoluta «infelicità» della coscienza ebraica, contrapposta alla serena felicità della grecità, dato che per Hegel la felicità è il sentimento di «adeguatezza» tra il sé e il mondo. Al contrario

«la religione mosaica è una religione che procede dall'infelicità ed è per l'infelicità [...]. Nell'infelicità è presente infatti la scissione, in cui noi ci sentiamo come oggetti e dobbiamo rifugiarci in colui che genera le determinatezze. [...] Il Dio degli ebrei [...] è la suprema scissione che esclude ogni libera unificazione e ammette solo la signoria o la schiavitù» (STG 552).

Nell'approfondimento del carattere dello spirito giudaico matura, sul piano della ragion pratica, il definitivo distacco di Hegel da Kant e Fichte e la prima formazione della sua autonomia di pensiero. Testimonianza di ciò è soprattutto l'ultimo scritto di Francoforte, *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino*. Mentre nei manoscritti precedenti l'elemento morale si librava attraverso Gesù sopra la «positività» e l'esteriorità di una «vita» alienata nell'oggettività della legge, da quel momento «Gesù cessò di essere per lui il maestro e annunziatore della morale kantiana»⁷². Ora la stessa morale kant-fichtiana, incatenata all'insuperabile opposizione di «dovere»

⁷² Franz Rosenzweig, *Hegel e lo stato*, cur. Remo Bodei, Il mulino, Bologna 1976, p. 79.

e «inclinazione», comincia ad apparire come la faccia moderna dell'antico «legalismo» giudaico. Al dominio della legge, di quella mosaica come di quella morale, Hegel contrappone l'unità vivente in forza della quale «Mt. 8, 12 e ss.: L'uomo è più in alto del sabato» (STG 579). È significativo che nell'abbozzo di rifacimento (probabilmente del 1800, quindi dopo lo *Spirito del Cristianesimo*) dello scritto su *La positività della religione cristiana*, il termine 'morale' non compaia nemmeno una volta, mentre nella stesura originaria, precedente di quattro anni, ricorre continuamente. D'altronde già nello *Spirito del Cristianesimo* esso comincia a diventare molto meno frequente. Parallelamente i termini 'etico' ed 'eticità', prima usati quasi come sinonimi di 'morale' e 'moralità', cominciano ad acquistare un preciso senso proprio.

Nei primi anni di Jena il pensiero di Hegel, uscito con la "crisi di Francoforte" dalle strettoie teologiche e dalla dipendenza da Kant e Fichte, si amplia fino a una salda e universale prospettiva filosofica, fondata sull'applicazione storica del metodo dialettico. Ora la religione non occupa più gran parte del campo, ma è solo una delle forme dello spirito, assieme ad altre di uguale importanza. Anche per Hegel, come per Vico, è certo che la religione è l'originario fattore del costituirsi societario dell'uomo: «La rappresentazione di Dio costituisce [...] il fondamento generale di un popolo» (FdS 45). La comunanza umana si intreccia strettamente con la religione anche nelle sue istituzioni fondamentali: «Se bisogna dire che lo Stato si fonda sulla religione, vi ha le sue radici, ciò significa in buona sostanza che lo stato è sorto dalla religione e ora e sempre ne sorge» (FdS 46). Come per Vico, per il quale «Dio è il primo pensiero umano», per Hegel il senso del divino è l'«etere», nel quale si incontrano e si costituiscono le coscienze uscendo dall'immediata naturalità: «Effetto del divino è infatti solo un'unificazione degli spiriti; solo lo spirito comprende e include in sé lo spirito» (STG 438). Nel pensiero del divino si rivela all'uomo il senso della comunanza umana e del mondo da essa prodotto. Soltanto grazie alla pervasività universale della «religione», nelle comunità del passato «regnava una coesione interiore negli animi» (SP 139).

La forza d'attrazione che genera la «coesione» attraverso la comunicazione, per Hegel come per Vico, può fondarsi solo sull'amore e sulla fiducia, non certo sulla forza. In effetti all'origine *ethos* e religione sono completamente fusi e indifferenziati. Secondo Vico la religione, l'originario pensiero mitico, è semplicemente la «matrice» della civiltà, e in questa primitiva indifferenziazione seminale sta la genesi dell'uomo. Il modo in cui Hegel connota da parte sua questa unità originaria è di fatto lo stesso di quello col quale Feuerbach fonda la propria antropologia ateistica: l'«universalità, che ha assolutamente riunito a sé la particolarità, è la divinità del popolo, e questo universale contemplato nella forma ideale della particolarità è il Dio del popolo; il concetto della divinità rappresenta una maniera ideale di intuire il popolo» (SE 244). Questa prefigurazione dell'argomento fondamentale di Feuerbach si trova solo nei manoscritti e comporta ovviamente qualche distonia rispetto alla forma che il sistema riceve già alla fine degli anni di Jena. In questi anni nel rapporto tra eticità e religione Hegel sembra propendere per la rivendicazione dei diritti della realtà («presenzialità») dell'etico, rispetto all'esclusiva idealità della religione: l'«assoluta eticità [...] è il divino assoluto, reale, esistente, essente, non sottoposto ad alcun involucro, e nemmeno tale da emergere nell'idealità della divinità prima e da essere quindi subito strappato via dal mondo fenomenico e dall'intuizione empirica, laddove è invece immediatamente intuizione assoluta» (SE 249). Rosenkrantz, molto attento a questo oggetto, commenta: «Con infinito entusiasmo Hegel si abbandona alle lodi dell'eticità come qualcosa di divino non racchiuso da alcun velo per l'intuizione immediata»⁷³.

Nel rapporto con l'eticità affiora il limite intrinseco del sapere contenuto nella religione, che è strettamente correlativo al suo limite formale, essere cioè solo rappresentazione e non intuizione né concetto e quindi, per quanto riguarda l'apparire del suo oggetto nella «rivelazione», essere incatenato paradossalmente alla temporalità. L'oggetto della religione è un essere che è sempre irrevocabilmente perduto nel tempo. Gli Dei di Hölderlin hanno già sempre «abbandonato il mondo». La religione è sempre «un passato», che nella «presenzialità» può additare soltanto il

⁷³ Rosenkrantz, op. cit., p. 150.

«sepolcro» di Dio (F 1, 181). Al contrario «la forza dell'eticità in generale si trova nella forza dell'intuizione e della presenzialità» (DN 74), cioè dell'esserci. L'idealità dell'*èthos*, diversamente dall'idealità religiosa, ha realtà. A differenza dell'oggetto religioso l'*èthos* si dà all'intuizione qui e ora nella sua essenza, che vive e si rinnova in ogni scambio comunicativo.

Questo accenno a un primato reale dell'*èthos* sulla religione, e quindi in ultima analisi anche sull'arte e sulla scienza, pur non trovando sbocchi sistematici nel pensiero maturo, resta un punto critico della filosofia di Hegel. In tempi recenti si è ipotizzato in questo senso una diversa partizione nell'architettura del sistema hegeliano, legando lo spirito soggettivo alla natura e quello oggettivo allo spirito assoluto. In base alla testimonianza di Rosenkrantz, la partizione corrisponde a quella usata nelle lezioni jenesi, dove nell'esposizione del «sistema, si parlava, nella conclusione dell'etica, dell'arte e della religione, ma senza una particolare ampiezza espositiva»⁷⁴. Lo stesso Rosenkrantz estende il problema in questione al di là degli anni giovanili, ponendolo anche per il sistema maturo:

Hegel «aveva certo del riguardo per la religione, arte e scienza, ma solo in quanto esse si collegano a quel particolare sistema dell'eticità che chiamiamo Stato di un popolo. Le azioni sono possibili solo sul terreno dello spirito oggettivo. [...] Non bisogna intendere Hegel tanto astrattamente da credere che egli, per il fatto di porre l'assolutezza dello spirito nell'arte, nella religione e nella scienza come assolutezza, non considerasse il diritto e l'eticità come in sé assoluti, sacri e divini»⁷⁵.

Rosenkrantz unifica (ma espressamente nel «divino») spirito oggettivo e spirito assoluto, abbandonando lo spirito soggettivo al suo destino di naturalità. La sostanza etica è il fondamento reale per l'idealità delle produzioni dello spirito assoluto, che fuori di questa semplicemente non sono «possibili». Che l'eticità, in quanto fondamento della comunità umana, sia il fondamento dello spirito assoluto, è espresso già dall'architettura del sistema. Il problema è se le manifestazioni dello spirito assoluto siano qualitativamente altro rispetto al sistema delle coscienze che le contiene.

Il complesso rapporto tra religione ed *èthos* trova comunque negli anni di Jena una soluzione, che annuncia l'incipiente edificazione dell'architettura del sistema, con la distinzione tra spirito oggettivo e spirito assoluto e la subordinazione del primo al secondo:

Della «totalità organica dell'eticità» la «coscienza empirica [...] non può completamente unificare la sua assoluta forma e la sua interiore essenza ma [...] tuttavia gode dell'assoluta intuizione come di qualcosa parimenti ad essa straniero [cioè oggettivo], e che è per la coscienza reale un tutt'uno con essa nel timore, nella fiducia ed anche nell'ubbidienza, ma per la coscienza ideale si riunifica completamente con essa nella religione, nel Dio comune e nel servizio di questo» (DN 119).

Il primato dello spirito assoluto sull'*èthos* sancisce il primato dell'«idealità» sulla «realtà». L'eticità non può «riunificare» la molteplicità delle sue figure, idealizzarle in quanto raccolte nella semplicità dell'uno, come fa la religione. Tra le due c'è però un rapporto storicamente inscindibile, nel quale la religione si manifesta come il lato teoretico dell'eticità, come la rappresentante dei diritti dello spirito oggettivo nella sfera dello spirito assoluto.

2. 5. Eticità e moralità.

Come si è visto, la distinzione di eticità e moralità, che sarà un tratto peculiare del pensiero di Hegel, comincia ad annunciarsi alla fine del periodo di Francoforte, come conseguenza del distacco da Kant e Fichte sul piano della ragion pratica. Nello sviluppo del pensiero di Hegel «l'auto-coercizione della virtù kantiana» (STG 427) finisce per essere accomunata al cieco legalismo giudaico. Risulta anzi essere più pericolosa di questo, perché la scissione tra la coscienza giudaica e la sua essenza divina (la «legge»), essendo questa per la coscienza fuori di lei, è scissione tra un interno e un esterno, mentre ora essa viene completamente interiorizzata nell'io. In modo insieme tragico e paradossale l'autorelazione stessa dell'io diventa un rapporto di dominio: l'«universalità

⁷⁴ Ivi, p. 142.

⁷⁵ Ivi, p. 391.

[della morale] è un'universalità morta, poiché è opposta al singolo, mentre la vita è unificazione dei due. La morale è dipendenza da me stesso, frattura nell'intimo di se stessi» (STG 571). Qui al posto di «vita», seguendo le indicazioni storiografiche di Rosenkrantz, potremmo leggere «eticità».

L'insuperabile opposizione di «dovere» e «inclinazioni» produce nell'interiorità dell'uomo un inconciliabile «conflitto permanente», la cui soluzione però sarebbe paradossalmente la fine della stessa moralità. Il suo scopo è infatti la repressione del suo oggetto e, nell'estinzione di questo, perderebbe la propria ragion d'essere. A causa dell'irrigidimento dell'autentica vita etica nelle categorie della riflessione, la coscienza soggettiva si libra al di sopra di tutto nella sua formale e vuota identità con sé, rispetto a cui scompare ogni determinato: «Il giudizio morale è cosa morta che non riconosce niente come consistente per sé, ma tutto come stante sotto una legge, sotto una signoria, e non concepisce in unità, in una natura, l'essere e la legge» (STG 578). La coscienza morale kantiana è un riflesso della epocale ascesa dell'individuo, che però nella società moderna tende a scivolare nell'astrazione della sua «assolutizzazione». Nel richiamo alla «natura» c'è poi la coscienza della necessità di una giustificazione razionale delle inclinazioni, avendo di mira la conciliazione di natura e cultura, di corpo e anima. C'è però, come in Vico, anche il riferimento a una morale effettivamente e storicamente vissuta, cioè all'eticità, la quale dà forma e consistenza alla comunità umana in un modo opposto al rapporto di dominio, che nella visione di Hegel, allo stesso modo del male, è astratto e intellettualistico. Questa sfera, intrinsecamente storica, resta però inevitabilmente fuori dall'analisi kant-fichtiana, perché «morale e oggettivo, nel senso comune del termine, sono senz'altro l'un l'altro opposti» (STG 554).

Già nella prima pubblicazione i termini 'morale' ed 'etico' sono usati nel modo differenziato, che diverrà canonico. 'Morale' viene ora attribuito specificamente alla filosofia kant-fichtiana, assumendo il senso soggettivistico che caratterizza le «filosofie della riflessione». 'Etico' resta invece a denotare la pienezza del pratico. Nell'articolo successivo la distinzione viene enunciata, ma solo incidentalmente: «Se la volontà pura potesse effettivamente produrre qualcosa di più che il formale, il concetto di scopo prodotto da questa volontà pura sarebbe soggettivo, e si presenterebbe come eticità dei singoli ossia come moralità» (FSa 245). La delimitazione è già netta, anche se ellittica. L'eticità ridotta al piano della singolarità, cioè del «discorso monologico della coscienza» (Habermas), è soltanto moralità. Resta implicito che l'eticità vive invece nella comunicazione, nella continuità del singolo con la propria comunità.

È solo nel successivo articolo sul diritto naturale, che la distinzione viene effettivamente tematizzata, al fine dichiarato di rimediare alla deprecabile «confusione di eticità, di moralità e di legalità» (DN 51). Hegel giustifica la sua scelta terminologica con

«un'indicazione del linguaggio», il fatto cioè «che è proprio della natura dell'eticità di essere un universale ovvero *èthos*; quindi la parola greca che designa l'eticità e la parola tedesca [*Sittlichkeit*] esprimono in maniera eccellente questa sua natura, mentre i moderni sistemi dell'eticità, che elevano a principio un per sé ed una singolarità [...], non potendo abusare di quelle parole per designare il loro proprio oggetto, dovettero adottare la parola moralità» (DN 125).

È trasparente nei «moderni sistemi dell'eticità» il riferimento a Kant e Fichte. L'accento della distinzione cade sempre in primo luogo sul carattere soggettivistico della moralità, che assieme a quello dell'indeterminatezza astratta (formalismo) ne costituisce l'aspetto insopprimibilmente «negativo» e unilaterale.

La morale ora è collocata insieme al diritto sul piano soggettivistico di un pensiero imprigionato nelle categorie della riflessione: «Il principio morale come quello del diritto civile esistono soltanto nella finitezza e nella singolarità» (DN 145). Essi restano al di sotto del momento etico, del quale in effetti, come verrà esplicitato nella fase matura, non sono che astrazioni: «L'eticità è il fondamento del diritto e della moralità» (E 3, 226 agg.). Moralità e diritto trovano in essa il proprio fondamento, perché il veramente reale, lo «spirito vero» è l'eticità. Invece «per il fatto che entrambe sono innanzitutto positive solo relativamente, né la moralità né la legalità sono assolutamente positive o veramente etiche» (DN 79). Che morale e diritto siano solo «relativamente positivi», significa che sono astrazioni che di per sé non potrebbero mai avere un'esistenza reale.

L'ipotesi del "popolo di demoni" è irrealistica. Diritto e morale in quanto astrazioni presuppongono un essere «positivo» in senso assoluto, sufficiente a se stesso o autofondantesi. Ciò che Hegel chiama eticità. È da rilevare anche la trasformazione di senso della nozione di positività, rispetto agli scritti della fase kant-fichtiana. Uno scritto già citato di questa fase trattava proprio della *Positività della religione cristiana*, dove positivo ed oggettivo si opponevano alla libera iniziativa morale, impersonata nella figura di Gesù. Ora invece la svalutazione del momento morale, come di ogni momento unilateralmente soggettivo, va di pari passo con un giudizio più maturo sui «diritti dell'oggettività», nel quale si moderano i giovanili entusiasmi libertari.

L'unilateralità soggettiva del momento morale lo differenzia dalla pienezza soggettivo-oggettiva dell'etico. Ma dal punto di vista dell'oggettività, della «positività», la morale risulta ora inferiore allo stesso diritto, perché la sua sostanza, come quella del «cattivo infinito» e dell'arbitrio scambiato per libertà, sta solo nel negatività:

«In quanto l'eticità si esprima nel singolo come tale, essa è posta nella forma della negazione, vale a dire che essa è la possibilità dello spirito universale. E le qualità etiche che appartengono al singolo, come coraggio o temperanza o moderazione o generosità, ecc., sono eticità negativa, poiché una singolarità fissata nella particolarità del singolo non è vera ed è ridotta ad una astrazione reale, - è quindi possibilità ovvero idoneità ad esistere nella universale eticità. Queste virtù, che sono possibilità in sé ed hanno un significato negativo, sono l'oggetto della morale, e si vede che in questo modo il rapporto del diritto naturale con la morale si è capovolto; infatti alla morale attiene solo il campo del negativo in sé, al diritto naturale invece il positivo vero e proprio, secondo il suo nome, affinché esso lo costituisca in modo che la natura etica pervenga al suo vero diritto» (DN 126-7).

La riduzione delle virtù a mere «possibilità in sé» è un'astrazione dell'intelletto moderno, sconosciuta agli antichi, che vedevano nelle virtù umane l'opera della natura, di quella fisica come di quella etica, perciò di esse non si poteva dare che una descrizione naturale, al modo di Aristotele. Nella moralità l'attività dell'astrazione, che riduce la realtà a pura possibilità dell'applicazione della legge, presuppone la negazione e la riflessione in modo ancora più assoluto di quanto avvenga nel diritto. Il diritto deve infatti assumere le differenze reali che gli presenta il suo oggetto e soprattutto è posto oggettivamente per tutti, è «positivo». Hegel quindi rovescia completamente il senso della distinzione kant-fichtiana tra morale e diritto:

Questa «distinzione, rispetto alla vera, rappresenta la completa inversione del suo rapporto, tanto che, secondo quest'ultimo, deve essere assegnata come essenza al diritto naturale il formale e il negativo, alla morale l'assoluto e il positivo, mentre in verità anche questo assoluto non è meno formale e negativo e ciò che qui è chiamato formale e negativo, non lo è per nulla» (DN 132).

Il carattere singolare, solo soggettivo della moralità è ciò che la rende «formale e negativa» in misura superiore al diritto. Al contrario ciò che è comune vive nell'eticità:

«L'assoluta eticità è così essenzialmente l'eticità di tutti che non si può affermare d'essa, che si specchi come tale nel singolo. [...] L'eticità, in quanto si esprime nel singolo come tale, è un negativo. Innanzitutto essa non può esprimersi nel singolo se non è la sua anima: ma essa è tale soltanto in quanto è un universale e il puro spirito di un popolo. Il positivo è per natura prima del negativo; ovvero, come dice Aristotele: "Secondo natura il popolo è precedente al singolo"» (DN 125-6).

«Il positivo è prima del negativo», come il concreto dell'eticità o della vita è prima dell'astratto del diritto e della moralità. Così nel mondo umano la comunicazione è il concreto e la forza l'astratto. Hegel prosegue citando il celebre passo in cui Aristotele, sostenendo implicitamente che «l'uomo è uomo solo tra uomini» (Fichte), connota l'uomo fuori della comunità come «belva o dio». Attraverso la citazione aristotelica egli riporta la singolarità della morale al suo fondamento «universale», l'eticità che è la concreta vita di un popolo, l'organismo che, secondo Aristotele (*Polit.* 1353a19), necessariamente precede il suo membro. L'essere parte di questa universalità che è un mondo etico è l'«anima» del singolo, perché lo costituisce come uomo. Viceversa quello che il singolo realizza ed è, non è più che un «riflesso» parziale, unilaterale della sostanza etica, che ricade sul piano solo soggettivo e quindi, per questo aspetto, morale: il «riflesso dell'eticità è appunto quello cui più o meno si può adattare l'abituale significato della moralità; - il porre la formale indifferenza delle determinatezze del rapporto, quindi l'eticità del *bourgeois* o dell'uomo

privato, per il quale è ben salda la differenza dei rapporti ed egli da essi dipende e in essi esiste» (DN 127-8). Qui la morale viene collocata nella sua dimensione storica, come un portato della crisi dell'eticità antica, da cui emerge l'individuo che si riconosce come fine in sé. Essa si sviluppa nella dimensione del «privato», che istituzionalizza la «scissione» del mondo moderno. È quindi strettamente complementare ai media strumentali che, costruiti sullo stesso terreno dell'astrazione e della riflessione, ne costituiscono il lato oggettivo. L'«indifferenza formale» del momento morale può sussistere solo sulla base delle differenze reali della ricchezza e del potere. Queste sì sono «ben salde» e oggettive, e in forza di ciò connotano la moralità nella sua parzialità «borghese». Si annuncia qua la critica marxiana dell'ideologia.

Nei manoscritti coevi la distinzione di eticità e moralità viene svolta sotto l'aspetto conoscitivo:

«In primo luogo i membri dell'intero, la salda organizzazione esterna e le sue viscere, i poteri come in essi si trovano, poi il modo di sentire di ciascuno stato, la sua autocoscienza, il suo essere come ciò che sa puramente in sé: immediato distacco dall'esserci, sapere dello spirito del suo membro in quanto tale ed elevazione sopra di esso; quello è eticità, questo moralità. [...] Il primo è la natura spirituale lasciata libera; l'altro è il sapere di questa natura di se stessa in quanto sapere» (FSJ 193).

L'eticità è ciò che si sviluppa liberamente nel suo semplice «essere», la moralità è invece il sapere, la riflessione su questo essere. Solo il superamento di questa unilateralità soggettiva può reintegrare l'eticità e superare la scissione tra interno ed esterno: «L'elemento etico tanto poco costituisce l'essenza, l'interiore, quanto poco quel veramente interiore, che è cosciente della propria eticità, fissa la propria soggettività in questa coscienza ed è moralità» (SE 252). Il superamento consapevole dell'unilateralità della morale consiste nel non «fissarsi» della coscienza sul momento soggettivo o negativo-astratto della verità e della ragione, che pure Hegel ritiene indispensabile, ma nel riconoscerle tanto esterne quanto interne, come Socrate nel *Fedro*.

2. 6. Eticità e mondo della vita.

Il superamento della concezione fichtiana dell'intersoggettività muove, come si è accennato, dalla «storia della totalità etica», cioè dalla tematizzazione della sedimentazione evolutiva che costituisce l'identità di una comunità e attraverso essa dei singoli. Ciò che da Husserl in poi si chiama sapere del mondo della vita. È tale la sua rilevanza nell'indagine di Hegel, che l'intera *Fenomenologia* è nient'altro che il percorso di appropriazione di questo sapere. Già nella prima pubblicazione l'oggetto è chiaramente identificato attraverso la dialettica (illuministica) con il suo antagonista, il pensiero riflessivo:

Le «verità del senso comune, intellettualisticamente isolate, come conoscenze in generale, appaiono false e mezze verità. Il buon senso può essere disorientato dalla riflessione; non appena si abbandona alla riflessione, ciò che ora esprime come principio per la riflessione ha la pretesa di valere per sé, come un sapere, come conoscenza, e il buon senso ha rinunciato alla sua forza, che è quella di appoggiare le proprie pretese solo sulla totalità, oscuramente presente in esso come sentimento e di opporsi unicamente così all'instabilità della riflessione. Certamente il buon senso si esprime per la riflessione, ma le sue pretese non contengono anche per la coscienza il loro rapporto con l'assoluta totalità, restando questa invece nell'interiorità e inespressa» (DFS 22).

È la dialettica avviata da Protagora e proseguita dai *philosophes*, che destabilizza attraverso l'astrazione e la riflessione il sapere implicito e quindi aporetico del mondo della vita, di cui si alimenta non solo il «buon senso» ma la ragione in generale. La nozione di «buon senso» comporta un'ambivalenza, perché normalmente ha per Hegel il significato negativo della mera opinione, in genere opposta al sapere filosofico. Qui però esso, pur senza perdere questo aspetto, assume il carattere positivo che i moralisti del settecento, e anche Vico, conferirono alla nozione di *common sense*. Il buon senso è decisamente connotato da Hegel come «sapere» e non, al modo dei moralisti, come «*instinct*». Così anche per Vico esso è un «giudizio senza riflessione», cioè un sapere implicito.

Hegel va comunque più in profondità, avvalendosi come sempre della categoria di totalità, mutuata da Kant e applicata metodicamente. Sulla totalità riposa la forza di ogni sapere positivo, mentre quella del sapere riflessivo poggia sull'indipendenza formale assicurata dal movimento

dell'astrazione, l'«indipendenza della coscienza scettica», che avrà un luogo nella *Fenomenologia*. Secondo Hegel la differenza essenziale del sapere implicito del senso comune rispetto al sapere filosofico e scientifico sta nel fatto che il senso comune può avere solo un «sentimento» della totalità. Essa è solo uno sfondo irriflesso. L'uomo comune non può giustificare con argomentazioni le proprie convinzioni, se non in misura molto ridotta. Quando vi penetra la riflessione, il suo sapere inevitabilmente si disgrega, mostrandosi privo di un saldo fondamento, che permetta di padroneggiare la totalità. Le singole convinzioni fuori dal tutto, dalla coscienza comune solo «sentito», non reggono allo scetticismo. Resta implicito che unicamente il sapere fondato nella totalità, quindi il sapere filosofico, può argomentare esaurientemente le proprie pretese di verità.

Questa «totalità», che le cognizioni e le convinzioni di ogni uomo presuppongono, è appunto il sapere di sfondo del mondo della vita. Hegel lo chiama la seconda natura o la «natura inorganica» dell'essere razionale: «La natura inorganica dello spirito etico non è ciò, che noi chiamiamo generalmente natura, la natura come essere altro dello spirito. [...] È il negativo esser posto della natura, e lo spirito stesso solo differente, referente sé ad un opposto, e la sua totalità è la realizzazione di questa coscienza differente» (FSJ 93). La cultura di una comunità, in qualsiasi grado di sviluppo essa si trovi, è sempre in primo luogo lo «spirito» posto come «differenza» e «opposizione» rispetto alla natura. Lo «spirito» sorge come l'altro della natura. La memoria tramandata di questo differenza è secondo Hegel la struttura fondamentale del sapere del mondo della vita.

L'organismo nel quale si compie il congiungimento di natura e cultura è la «famiglia quale somma totalità di cui la natura sia capace» (SE 215). Essa come vertice della natura nel sorgere della cultura diventa la prima figura dell'eticità. Nella famiglia, come primo contesto educativo, inizia la trasmissione del sapere e l'acclimatazione del bambino nel mondo: «Il mondo non viene al bambino, a questa coscienza in quanto un diveniente [...] nell'assoluta forma di un esteriore, bensì passato attraverso la forma della coscienza; la sua natura inorganica è il sapere dei genitori. Il mondo è già un mondo preparato e la forma dell'idealità è ciò che viene al bambino» (FSJ 80). Il mondo che il bambino trova non è tanto la natura immediata, su cui può avere una presa diretta, ma è un orizzonte culturale conformato da una riserva di sapere. Esso definisce in prima istanza proprio il rapporto dell'uomo con la natura. Il bambino assorbe il mondo nella «forma dell'idealità» già elaborata, pervenendo all'individuazione e al pensiero nel progressivo dialogo con i genitori, il cui oggetto è appunto il mondo.

«I genitori sono l'universale, ed il lavoro della natura conduce al superamento di questo rapporto, così come il lavoro dei genitori, che sempre più sopprimono l'esteriore negatività del bambino, ed appunto per ciò pongono una più grande negatività interiore e conseguentemente la più alta individualità. La totalità del lavoro costituisce però la completa individualità, e conseguentemente l'uguaglianza degli opposti in cui il rapporto è posto e superato, ed apparendo nella dimensione temporale entra in tutti i punti di vista e si muta nell'opposto, in conformità a quanto precede; l'universale azione reciproca e la cultura umana» (SE 183).

Questo brano dei manoscritti è contemporaneo e parallelo a quello del *Diritto naturale*, citato sopra sul tema dell'educazione. Qui spicca la simmetria del rapporto tra negatività e individuazione. Si tratta però di una negatività interna, razionale, che attraverso l'educazione subentra alla negatività immediata della singolarità naturale. È la perfetta negatività della più completa individuazione che produce l'uomo di genio, con la sua attitudine a rispecchiare pienamente in sé lo «spirito» del suo popolo o del suo tempo. Il processo educativo, il «lavoro dei genitori», converge con lo sviluppo naturale del bambino nel condurlo verso un'esistenza autonoma. La seconda parte del brano è molto ellittica e di difficile interpretazione. Sembra però che Hegel si riferisca ora alla dialettica intercorrente tra le autocoscienze, che connota l'esistenza dell'adulto. Per essa egli adopera il termine kant-fichtiano di «azione reciproca», che come si è visto aveva già rigettato. L'oggetto di questa dialettica della reciprocità comunicativa è comunque il «rapporto» tra natura e cultura, nel quale gli individui si danno un'identità.

È chiaro che una tale dialettica, come già il «lavoro dei genitori», può avere espressione solo nel linguaggio. Esso si impone così come un oggetto che la filosofia non può più eludere, come

aveva legittimamente reclamato Hamann. Se pure si può chiamare oggetto ciò che è condizione di tutti gli oggetti, «metaistituzione di tutte le istituzioni» (Apel), vale a dire ciò che è «in sé» mondo: «La formazione del mondo nel linguaggio c'è già in sé. Allo stesso modo che il divenire dell'intelletto e della ragione essa cade nell'educazione; essa per la coscienza diveniente c'è come mondo ideale, come la sua natura inorganica» (FSJ 94). Questo è un punto di grandissima importanza, che anticipa il discorso novecentesco dell'«apriori linguistico». Hegel non lo svilupperà esplicitamente, ma lo si può considerare uno degli assunti fondamentali del suo pensiero. Hegel sa che nel linguaggio è già contenuta una pre-«formazione del mondo». Il sistema linguistico anticipa un orizzonte di senso, entro cui il parlante si trova già sempre ad essere. Il linguaggio è «l'esserci del mondo ideale», che in esso ha la sua vera consistenza e la sua storia. Il mondo si costituisce come tale nel linguaggio nella stessa misura in cui il linguaggio diventa mondo. L'appropriazione del mondo da parte del bambino è essenzialmente appropriazione del linguaggio. Questo mondo, che è visione del mondo (Humboldt), è la lingua di un popolo. Essa è il tratto essenziale di tutta la sua cultura, ciò da cui si rivela il suo «spirito». Nella lingua si raccoglie, stratificandosi progressivamente, il sapere del mondo della vita e soprattutto in essa vive la comunicazione.

Hegel intende l'eticità come coesistenza umana sulla base di rapporti autenticamente comunicativi, cioè liberi. Nella realtà a questa modalità positiva si oppone però quella del rapporto di forza, espresso nella celebre forma della relazione di «signoria e servitù». Quando l'intelletto pone questo problema dal punto di vista genetico, la questione, di quale sia la forma di relazione che struttura effettivamente la comunità umana, appare nella forma dell'uscita dallo «stato di natura». A giudizio di Hegel, l'approccio all'oggetto si risolve così in ipotesi unilaterali che assumono acriticamente «un principio qualsiasi dell'opinione, come l'impulso alla socialità, il bisogno di sicurezza della proprietà, ecc.» (FdS 361). L'indeterminatezza della questione «se lo Stato sia sorto inizialmente da rapporti patriarcali, da paura o da fiducia, dalla corporazione ecc.» (D 419), si riduce però dialetticamente alla polarità oppositiva. L'ipotesi del passaggio dallo stato di natura alla società si sdoppia allora in un'antitesi intellettualistica:

O «nella rappresentazione delle qualità originarie, in quanto possibilità, verrà immediatamente posta un tal causa del passaggio qual è l'istinto di socievolezza; oppure ancora, senza altro si rinuncerà alla forma concettuale di tale potenzialità e su due piedi si passerà [...] alla rappresentazione storica della sottomissione del più debole da parte del più forte» (DN 45).

Secondo la visione dialettica di Hegel entrambe le posizioni assolutezzate diventano unilaterali e quindi false: «La non verità consiste soltanto nella fissazione di uno stato di determinazione» (SE 248). L'inevitabile dualismo delle ipotesi ricompare anche nelle opere della maturità: «Nello stato che precede l'inizio della storia reale [...] rientrano da un lato l'innocenza ottusa e priva di interessi e, dall'altro, il valore guerriero della lotta formale per il riconoscimento e della vendetta» (D 569). La molteplicità dei rapporti si riassume sempre nell'antitesi fiducia-forza. Qui però Hegel segue il processo dello sdoppiamento dei principi e della loro opposizione, a partire dall'unità in cui li contiene la famiglia:

«Nell'esistenza l'ampliamento della famiglia, in quanto passaggio di essa in un altro principio è da un lato l'ampliamento pacifico della famiglia stessa in un popolo – in una nazione che ha quindi un'origine naturale comune –; dall'altro invece è la raccolta di unità familiari sparse, raccolta effettuata o mediante potere dispotico o per via di un'unificazione volontaria sospinta dai bisogni comuni e dall'azione reciproca del loro appagamento» (D 335).

Al «pacifico» processo di sviluppo interno, che estende fino a un popolo il sentimento di comunanza della famiglia, si contrappone la forza «dispotica» che unifica assoggettando. Si accenna però anche una terza origine della compagine sociale, che è quella di Vico, l'alleanza tra famiglie in vista del reciproco appagamento dei bisogni, quindi il costituirsi della società sulla base dei *media* strumentali. Nelle lezioni la funzione del soddisfacimento dei bisogni, che già Protagora e Platone consideravano costitutiva dello Stato, si inserisce nel processo di espansione della famiglia a popolo, rendendolo più comprensibile: «Il rapporto patriarcale è una condizione transitoria, nella quale la famiglia è già cresciuta fino a diventare una stirpe o un popolo, e il vincolo, che la tiene unita, ha già cessato di essere solo un vincolo dell'amore e della fiducia, per

diventare una rete di servizi» (FdS 38). Nell'Enciclopedia Hegel presenta una diversa delimitazione delle due ipotesi genetiche, ma la prospettiva di fondo non muta:

«La lotta per il riconoscimento e la sottomissione a un signore è il fenomeno dal quale è sorta la convivenza degli uomini ed hanno avuto inizio gli Stati. La forza, che di tale fenomeno è il fondamento, non per questo è fondamento del diritto [...]. Si tratta del cominciamento esteriore o fenomenico degli Stati, non del loro principio sostanziale» (E 3, 276).

Anche qui la forza non è più che un'esteriorità che sopravviene a una comunanza interiore che già c'è. La storia sembra essere la testimonianza del ruolo che la forza gioca nel destino degli uomini. Nella coscienza comune questo sembra l'aspetto più evidente del mondo umano. Contro questa pretesa evidenza il giovane Hegel nel *Diritto naturale* si lancia in un'appassionata confutazione, di impronta stoica, dell'incidenza della forza nelle relazioni umane. L'argomento però non verrà più ripreso e la trattazione dell'intersoggettività nella *Fenomenologia* si svolge sia sul piano dell'eticità che su quello della signoria.

Per quanto riguarda l'aspetto dei rapporti di dominio, l'assunto fondamentale è che gli uomini «non possono stare l'uno accanto all'altro senza relazione» (SE 229). L'uomo non può stare insieme all'altro uomo nella forma indifferente di una pura coesistenza spazio-temporale, al modo delle cose. Sebbene questa modalità difettiva sia ben nota all'uomo contemporaneo e anche già a Vico, di essa ci sono poche tracce in Hegel. Il dato essenziale per lui è che gli uomini «non possono» non entrare in una qualche relazione. Questo non ripropone surrettiziamente per altra via qualcosa come un istinto sociale, ma si spiega col principio, espresso poi nella *Fenomenologia*, che l'uomo può trovare il proprio appagamento solo nella realizzazione di se stesso, che diviene effettiva negli altri e attraverso gli altri. Soltanto grazie al riconoscimento degli altri, egli può elevare a «verità» oggettiva la soggettiva «certezza» di se stesso. La spinta verso l'altro uomo è dunque una spinta verso se stesso, «un venire a sé nell'altro». Il movimento verso me stesso e quello verso l'altro sono lo stesso movimento, attrazione e repulsione, impulso sociale e impulso egoistico nella loro essenza coincidono.

In assenza di un legame etico, dall'incontro consegue che «i singoli devono necessariamente offendersi, per conoscersi e sapere se essi sono razionali» (FSJ 82-3 n.). Devono mettersi reciprocamente alla prova per conoscersi come liberi cioè razionali, ma la prova non può avvenire sul terreno della ragione, che è quello della comunicazione, bensì su quello della natura. Senza la mediazione dell'eticità resta infatti solo la forza, il *nexus* meccanico come forma «immediata» di una relazione che si instaura necessariamente:

«Dove vi è pluralità di individui, là vi è un loro rapporto; e questo rapporto è signoria e servitù, che costituiscono in maniera immediata il concetto stesso di questo rapporto, senza passaggio né conclusione, come se ancora si dovesse mostrare un qualche fondamento. Signoria e servitù appartengono alla natura, per il fatto che in questo rapporto stanno reciprocamente di fronte degli individui [...] come tali» (SE 210).

L'esercizio della forza non è che il prolungamento dei rapporti naturali all'interno del mondo umano. Nell'impossibilità di quella che Fichte chiamava «coordinazione», questo rapporto può essere solo di «subordinazione», perché un rapporto deve necessariamente esserci: «Il divenire servo è propriamente l'apparizione del rapporto che spetta a ciascuno degli individui in quanto rapporto della sussunzione» (SE 229). Il superamento del rapporto di signoria avviene nel riconoscimento, che si annuncia adesso per diventare poi la categoria fondamentale di ogni indagine sull'intersoggettività: «In quanto riconoscere l'uomo è egli stesso il movimento e questo movimento toglie appunto il suo stato di natura: l'uomo è il riconoscere, il naturale è soltanto, esso non è lo spirituale» (FSJ 135-6). Il riconoscere è l'anima del «movimento» propriamente umano, che si sovrappone al movimento naturale negativo, «oppositivo», contenuto nella signoria, instaurando la continuità delle coscienze nella libera comunicazione.

Dal lato invece dell'«istinto di socievolezza» risulta che la continuità delle coscienze, come si diceva, c'è già. Il cammino dell'eticità comincia da una forma di reciproco riconoscimento incarnata nella stessa natura, cioè nella famiglia col suo ruolo formativo: l'«indifferenza del rapporto di signoria e servitù [...] è la famiglia. In essa viene riunificata la totalità della natura e

[...] l'intera particolarità precedente viene in essa convertita nell'universale» (SE 212). L'eticità, come fondamento della razionalità comune, non può ovviamente avere la sua origine nel riconoscimento puramente razionale, ma soltanto in un riconoscersi naturale, corporeo, vale qui a dire nel sentimento: «L'amore [...] è l'elemento dell'eticità, non ancora questa stessa. È solo il presentimento di questa» (FSJ 130). Il movimento naturale positivo, «unificante» è l'amore. In esso la fiducia, che è la vera anima della coesione sociale, ha la propria origine, perché l'amore è la base naturale dell'eticità. Come osserva Weil: all'interno della «famiglia l'uomo [...], nel sentimento della fiducia data dall'amore, conduce un'esistenza concreta, cioè un'esistenza libera, perché condotta nel consenso»⁷⁶. Contrapposto alla scissione «oppositiva» del rapporto di signoria, il carattere dell'amore è l'«unificazione». Nell'amore il soggetto rinuncia al suo essere per sé esclusivo, assumendo su di sé l'essere per sé dell'altro, che compie simmetricamente la medesima rinuncia: «Proprio in quanto ognuno sa sé nell'altro, ognuno ha fatto getto di se stesso: amore» (FSJ 129 n.). Questo immediato «sapersi nell'altro», proprio perché immediato, corporeo, è soltanto natura. È solo il «concetto», il «presentimento» dell'eticità, ma proprio per questo ne è il fondamento:

«Ognuno contempla se stesso nell'altro come qualcosa di insieme estraneo, e questo è l'amore. L'incomprensibilità di questo essere se stessi in un estraneo appartiene però alla natura, non all'eticità; poiché questa è, in relazione ai differenti, assoluta eguaglianza di entrambi; in relazione all'essere uno, assoluto essere uno attraverso l'idealità; mentre quell'idealità naturale rimane nella disuguaglianza e quindi nel desiderio, nel quale l'un termine è determinato come soggettivo, l'altro come oggettivo» (SE 182).

Ciò che nella natura, nello stato della ragione «fuori di sé», è «incomprensibile» è l'essenza stessa dello «spirito». Essenza che è solo adombrata, «presentita» nell'amore. Precisamente come la comunità etica, lo «spirito» è l'«assoluto essere uno nella differenza», cioè la pura comunicazione che si realizza tra esseri razionali, e quindi liberi, che si riconoscono reciprocamente come tali. Nell'amore resta però determinante per l'unificazione il momento naturale, che nel rapporto erotico si esprime come «desiderio» cioè, con un'espressione fichtiana, come rapporto di un «soggetto» a un «oggetto», che oggi diremmo reificato. Per questo l'eroina autenticamente tragica, ovvero etica, è Antigone, non sposa, ma figlia e sorella. Solo nella *pietas* familiare l'aspetto naturale dell'amore si sublima fino alla purezza dell'etico. Da una prospettiva analoga Vico aveva posto nella famiglia e nella pratica del seppellire i morti due delle tre radici dell'umanità, cioè dell'eticità. Ma Antigone rivendica espressamente per sé anche la terza, perché è certa di incarnare la legge divina.

Capitolo III. L'intersoggettività nel pensiero maturo di Hegel (1807-1831).

3. 1. L'educazione.

Per accostarsi al tema dell'intersoggettività nel pensiero dello Hegel maturo, è opportuno ricollegarsi al discorso dell'educazione, che già negli anni giovanili si mostrava da un lato complesso, in quanto punto di intersezione di varie questioni teoretiche; dall'altro lato problematico, perché esso non riceve uno svolgimento organico nella trattazione all'interno del sistema. Qui l'educazione trova uno spazio molto ristretto come momento del «passaggio» dal contesto etico della famiglia alla società civile. È ormai chiaro però che in una filosofia storica, come quella di Hegel, l'aspetto educativo, cioè spiritualmente evolutivo, penetra la trattazione da

⁷⁶ Eric Weil, op. cit., p. 76.

tutti i lati e si presenta in tutte le forme. È «la formazione [*Bildung*] come momento immanente dell'assoluto, e l'infinito valore di essa» (D 343). Dal lato del singolo invece si tratta semplicemente del «possesso del corpo e dello spirito, che viene acquisito con la formazione, lo studio, l'abitudine, ecc.» (D 137).

Si può collegare il filo del discorso sull'educazione a un passo del *Diritto naturale* che, almeno sul piano della ragion pratica, appare come l'opera decisiva degli anni di maturazione del suo pensiero, al punto che Rosenkrantz per molti aspetti giunge ad anteporla alla stessa *Filosofia del diritto*⁷⁷. Dice Hegel:

Le «virtù, sia in quanto assoluta eticità, sia in quanto divenire della medesima nell'educazione, costituiscono un tendere verso una forma singolare e astratta di eticità, e [...] lo sforzarsi verso una propria eticità positiva è in sé vano ed impossibile; e per quanto riguarda l'eticità il vero consiste solo nell'affermazione dei più saggi uomini dell'antichità, che è etico vivere in conformità ai costumi della propria terra; e per quanto riguarda l'educazione vero è soltanto quanto rispose un pitagorico ad uno che gli chiedeva quale fosse la migliore educazione da dare al proprio figlio: "Rendilo cittadino di un popolo ben organizzato"» (DN 130).

Il nesso, nel quale l'eticità è l'essere di ciò di cui l'educazione è il «divenire», mostra bene la rilevanza che il tema educativo ha nel pensiero di Hegel. In questa fase la concezione hegeliana dell'eticità conserva però ancora qualche residuo di anti-individualismo, originato dalle suggestioni della Grecia antica. La *Fenomenologia*, posteriore solo di due o tre anni, non si arresterà certo alla tradizione della suprema massima etica⁷⁸, ma connoterà in ben altro modo il punto più alto dell'eticità, che con una riconversione inaspettata e provvisoria tornerà a chiamarsi moralità. Qua invece la «forma singolare e astratta di eticità», l'eticità solo «propria» è appunto la moralità. Ciò che non cambierà nel pensiero maturo è invece la visione dell'educazione. Con autentico spirito etico la vera educazione per Hegel consisterà sempre nella prassi dell'autentica cittadinanza, il *politéuein* di Aristotele.

Conseguentemente a questo assunto, Hegel si è occupato più volte anche del concetto di opinione pubblica. Un oggetto che oggi acquista una sempre maggiore centralità nel dibattito culturale ed anche in filosofia, ad es. in Habermas. Si può seguire una linea di sviluppo di questo tema in Hegel a partire dai primi anni di Jena. Allora esso viene in realtà quasi soltanto enunciato, ma in termini che gli attribuiscono una grande rilevanza etico-politica: «Il legame spirituale è l'opinione pubblica, questo è il vero corpo legislativo» (FSJ 190). Affermazioni di questo tenore ricorrono nei manoscritti, dando quasi l'impressione che a Hegel si sia prospettata la possibilità di un'integrazione dell'opinione pubblica nel sistema dell'eticità. Ciò non è avvenuto, ma è chiaro comunque che Hegel ha intuito bene il potenziale di comunicazione e di libertà aperto dall'istituzionalizzazione dell'opinione pubblica, che nel linguaggio hegeliano è l'«autocoscienza universale». Nella *Fenomenologia* però non c'è traccia di una tale considerazione e nemmeno del suo oggetto.

Nella maturità la posizione di Hegel si modifica, probabilmente sotto l'impulso di una visione più realisticamente adeguata ai tempi ed anche di considerazioni del tipo di quelle che saranno esplicitate dalla critica di Kierkegaard e degli esistenzialisti. Adesso la funzione dell'opinione pubblica, che resta pur sempre notevolissima, si riduce a quella di un importante veicolo dell'educazione generale e della presa di coscienza politica. In questo senso Hegel indica nella «pubblicità dei dibattiti assembleari» uno strumento essenziale, perché i cittadini acquistino la «cognizione universale» del «sapere, deliberare e decidere insieme sugli affari generali» (D 527). L'opinione pubblica non è vista come un coro passivo, ma come base della concreta prassi politica. Si presenta così anche un'altra opportunità educativa, questa volta dal lato negativo: «Questa pubblicità è a sua volta il rimedio contro la presunzione dei singoli e della moltitudine, e un mezzo di formazione per questi, anzi uno dei più grandi» (D 529). Grazie ai *media* questa istanza è stata in

⁷⁷ Cfr. Rosenkrantz, op. cit., p. 190.

⁷⁸ Anche per Cartesio «la prima massima» della «morale provvisoria» è «obbedire alle leggi e ai costumi del mio paese». *Discorso sul metodo*, cur. Armando Carlini, Laterza, Bari 1974, pp. 68-9.

effetti recepiti quasi in tutto il mondo civile, nel quale peraltro resta preoccupante la progressiva disaffezione per la politica e la chiusura in un mondo privato.

Come nella critica al moralismo e al pedagogismo, Hegel vede nella «presunzione dei singoli» di «sapere, deliberare e decidere» in solitudine, prima ancora di essersi addentrati nell'oggetto, l'ostacolo principale alla conoscenza e alla comunicazione. All'analisi dei suoi anni maturi l'opinione pubblica risulta però anche «autocontraddittoria», perché «in essa il vero e sostanziale è congiunto con il suo opposto, con il peculiare e il particolare delle opinioni dei molti» (D 529). La conclusione assume così un tono di marcato scetticismo, diretto contro la sostanziale irresponsabilità e inaffidabilità che segnano questo fenomeno: «Poiché nell'opinione pubblica verità ed errore senza fine sono uniti così in maniera immediata, non c'è autentica serietà né in un caso né nell'altro» (D 531). L'essere indissolubilmente tanto «*vox Dei*» quanto mera e incolta «opinione», getta però qualche ombra anche sulla sua funzione educativa ed evoca la desertificazione culturale, alimentata proprio dai *media*, contro cui l'odierna critica dell'ideologia a ragione si solleva.

Rosenkrantz dà il giusto rilievo al tema dell'educazione in Hegel. Lo introduce con una asseverazione molto ovvia ma, constatata la problematicità dell'oggetto, necessaria: Hegel «tenne sempre l'educazione in grande considerazione»⁷⁹. Si spinge anzi ad affermare, certo con buone ragioni, sperimentate forse anche personalmente, che nel corso della sua biografia «fin dalla fanciullezza abbiamo potuto notare in lui un pallino pedagogico»⁸⁰. Rosenkrantz coglie pienamente il carattere diffusamente etico della concezione educativa di Hegel e lo esprime con particolare chiarezza:

«Come risulta dalla sua corrispondenza con Niethammer, Hegel pensava allora di scrivere una pedagogia politica. Ma tra le carte del suo lascito non si trova nulla che faccia riferimento a una tale impresa. Non concepiva del resto la pedagogia come fatto soggettivo, ossia come influsso esercitato dalla virtuosità cosciente di sé, morale e didattica, di un individuo su un altro, quanto piuttosto come trasmissione di una nuova vita al singolo attraverso lo spirito della sua famiglia, della sua scuola, del suo ceto, del suo popolo, della sua chiesa; in questo senso voleva forse sviluppare la sua pedagogia come pedagogia politica»⁸¹.

Indipendentemente dall'attendibilità storica del progetto di Hegel, il lemma «pedagogia politica» esprime bene la sua veduta di fondo sul tema dell'educazione, perché per la sua sensibilità gli armonici, risuonanti nel termine 'politico', dovevano fondersi nel tono fondamentale del citato verbo aristotelico. Si può insomma ritenere che Hegel pensasse il sostantivo/aggettivo a partire dal verbo, la cosa a partire dall'azione. La politica era per lui vita politica e l'educazione vita che educa alla vita. La riserva fondamentale contro il rapporto educativo affidato al semplice scambio verbale soggettivo, sul cui terreno prolifera l'«autocosciente virtuosità morale e didattica», sta nella sua unilateralità, nell'essere appunto solo soggettivo. Ciò significa che in esso i tratti del particolare e dell'accidentale penetrano nell'oggetto in misura ben più accentuata, di quanto non accada nella comunità e nelle istituzioni storiche. Qua esse decantano nell'opera collettiva, che può accumularsi e perfezionarsi solo in direzione di ciò che è comune a tutti, vale a dire l'universale, ciò che mantiene la propria validità al di sopra delle circostanze e dei punti di vista: «La situazione pubblica è [...] da stimare tanto più perfetta, quanto meno resta da fare all'individuo per sé secondo la sua particolare opinione, rispetto a ciò che è organizzato in modo universale» (D 401).

È soprattutto nel contatto con gli organi dello «spirito oggettivo» e nei diversi piani di aggregazione della vita sociale, che Hegel vede realizzarsi l'autentico e universale rapporto educativo. In questo senso il fattore fondamentale della *Bildung* è l'agire economico, non però quello ancora quasi del tutto naturale dell'agricoltura. È nell'industria e nel commercio che gli individui, per perseguire il proprio «interesse», devono «mediare» il proprio «fine» con quello di tutti, cioè con l'«universale», che «perciò appare loro come mezzo»:

«L'interesse dell'idea in ciò, che non è come tale nella coscienza di questi membri della società civile, è il processo di elevare la loro naturalità e singolarità, tanto per mezzo della necessità naturale quanto dell'arbitrio dei bisogni, alla

⁷⁹ Rosenkrantz, op cit., p. 191.

⁸⁰ Ivi, pp. 264-5.

⁸¹ Ivi, pp. 270-271.

libertà formale e all'universalità formale del sapere e del volere, di formare la soggettività nella loro particolarità» (D 341).

L'agire economico è un'inconsapevole scuola di universalità, attraverso lo sviluppo della modalità «formale» dell'astrazione. L'aspetto formativo ed evolutivo del lavoro appare con particolare chiarezza nel commercio, dove socialità e comunicazione vengono maggiormente in primo piano. Non a caso esso vive nell'«elemento della fluidità», cioè nel mare e nei fiumi: l'«industria» [...], attraverso questo massimo mezzo di collegamento, porta terre lontane dentro il traffico commerciale, in un rapporto giuridico che introduce il contratto, e in questo traffico si trova al contempo il massimo mezzo di formazione, e il commercio riceve il suo significato cosmico-storico» (D 405). Anche Vico, ricostruendo l'evoluzione del sapere umano, considera un tappa fondamentale «la negoziazione marittima, per la quale si fanno più scorte le nazioni»⁸².

L'intreccio di educazione e lavoro è lo stesso nodo che unisce in azione reciproca teoria e prassi. Nell'interazione coi propri simili e col mondo, l'uomo agisce per apprendere e apprende per agire, secondo il nesso vichiano del *verum-factum*. Ma il primo momento deve necessariamente precedere, sancendo così il primato della prassi anche sul piano dell'agire strumentale:

«Il fine della ragione è eliminare col lavoro la semplicità della natura, sia la passiva mancanza del sé che la rozzezza del sapere e della volontà, cioè l'immediatezza e la singolarità in cui lo spirito è immerso, e innanzitutto far ottenere a questa sua exteriorità la razionalità di cui è capace, cioè la forma dell'universalità, l'intellettività. Solo in questo modo lo spirito è indigeno e presso di sé in questa exteriorità come tale. La sua libertà ha così un esserci in essa, e in questo elemento (in sé estraneo alla sua destinazione alla libertà) lo spirito diviene per sé, ha a che fare solo con qualcosa su cui è impresso il suo sigillo e che è prodotto da esso. - Proprio con ciò infatti la forma dell'universalità per sé viene all'esistenza nel pensiero, - la forma che è l'unico elemento degno per l'esistenza dell'idea. - Nella sua destinazione assoluta perciò la formazione è la liberazione e il lavoro della liberazione superiore, essa è cioè il punto di passaggio assoluto alla sostanzialità etica non più immediata, naturale, ma spirituale, infinitamente soggettiva, che è al contempo elevata alla figura dell'universalità» (D 343).

Il lavoro è produttivo sia nei riguardi del mondo esterno che dell'interiorità dell'uomo. Nel mondo esterno l'uomo, come diceva Fichte, introduce razionalità, ma non semplicemente in vista della soddisfazione dei propri bisogni, bensì soprattutto per potersi sentire a casa propria, «indigeno» (*einheimisch*), oggettivato in esso. L'opera di trasformazione dell'ambiente per adattarlo a sé, è presente già negli animali come istinto di «assimilazione formale» (E 330), ma qui essa è solo strettamente funzionale al soddisfacimento di bisogni vitali. Nell'uomo invece l'umanizzazione del proprio ambiente è l'apprendistato della pratica con l'universale. La sua ricaduta nell'interiorità è infatti l'educazione, cioè la «liberazione» dell'universalità dell'uomo dai vincoli naturali per l'attuazione dei fini della pura ragione. Per l'essenziale dunque «l'educazione avviene in modo incosciente» (FdR 1, 306).

Fichte ed Hegel, memori della lezione di Kant, pongono entrambi nell'intero della comunanza il conseguimento dell'effetto educativo. Ma Hegel, almeno nella sfera dello «spirito oggettivo», per l'uso sistematico del concetto di «totalità» si professa debitore di Montesquieu (cfr. D 79; D 431). Per Fichte però l'intero è soltanto la totalità di soggetti viventi, che si relazionano nell'onnilateralità dello scambio cognitivo. Hegel completa questa visione, aggiungendovi il sapere che la comunità ha accumulato nei secoli, sul cui fondamento soltanto essa stessa e gli individui sussistono nella forma di esistenza che hanno. L'integrazione hegeliana, anche qui volta ad arginare il soggettivismo romantico, sembra comportare però un'inevitabile svalutazione della comunicazione diretta, che pure negli anni giovanili brillava nei modelli di Socrate e Gesù. Proprio in questo senso li riprenderà Kierkegaard, rivolgendoli appunto contro questo aspetto, vero o presunto, della filosofia di Hegel. L'accantonamento del filo educativo nella ricerca sull'intersoggettività sembra essere il segno di un almeno parziale misconoscimento dell'efficacia della contatto comunicativo diretto, contro cui protesterà il sentimento del filosofo danese.

Nella breve testimonianza di Rosenkrantz non manca nemmeno il necessario riferimento all'ambivalenza del tema in Hegel. Dalle sue parole affiora anzi un'interessante analogia, in cui la

⁸² Giambattista Vico, *La scienza nuova* [1744], cur. Fausto Nicolini, Laterza, Bari 1974, p. 505.

soggetto-oggettività dell'eticità si rapporta all'educazione, come la soggettività della morale al pedagogismo. Che per Hegel l'educazione, l'eticità e la politica non siano circoscrivibili ad attività e ambiti particolari, ma siano «vita», significa che esse esistono soltanto nel vissuto della comunanza e della comunicazione, nell'osmosi dell'individuo con la comunità. Come quella che si chiama comunemente esperienza, l'apprendimento non si restringe a particolari ambiti e momenti, ma può compiersi e si compie in ogni circostanza. Anzi, l'apprendimento non è nemmeno limitato al puro campo della coscienza ma, come Leibniz per primo ha mostrato, lo precede e lo travalica ogni momento. Il discrimine sta in effetti solo nella disposizione del soggetto a portare a coscienza le proprie conoscenze e a parteciparle agli altri. La conclusione è che «l'educazione civica, il vivere nel popolo è ben altra forza per l'individuo che non quella che può sorgere da ragionamenti» (SdF 2, 79). Al contrario, la verbosità raziocinante del pedagogismo moralista diventa nella coscienza comune un «filosofare accidentale [...], con ragionamenti che sbandano di qua e di là» (F 1, 28), alimentato dall'inammissibile «pregiudizio che ognuno sappia immediatamente filosofare» (F 1, 56), senza bisogno di fatica e di studio. La strada per la virtù costruita su pensieri e discussioni raziocinanti non è solo inconsistente, ma è la diretta contraddizione di ciò che in tal modo si asserisce. Infatti essendo l'oggetto, sul piano della ragion pratica, necessariamente un agire, l'elaborazione verbale è quanto meno un procrastinarlo, se non, come è lecito sospettare, un «surrogarlo»: «L'essere per sé [...] è disposto a fare di questa retorica del bene universale un surrogato dell'agire» (F 2, 59).

Rosenkrantz vede chiaro anche su un altro punto: «Il momento pedagogico venne espresso da Hegel nella prefazione alla *Fenomenologia* anche così: lo spirito del mondo – con questa parola egli non si riferiva a Dio ma all'umanità nella sua totalità – deve essere considerato come l'individuo che, attraverso la mediazione della sua storia, si innalza al sapere assoluto»⁸³. La trattazione forse più rilevante, che Hegel dà dell'educazione, sebbene in forma frammentaria e indiretta, si trova in effetti nella prefazione della grande opera che chiude il periodo jenesse. Che la *Fenomenologia* abbia un oggetto e una struttura modellati in senso pedagogico, è risaputo e viene affermato dall'autore nel medesimo luogo: «Questa esposizione [...] può essere considerata come il cammino della coscienza naturale, che urge verso il vero sapere» (F 1, 69). L'opera costituisce così «la storia dettagliata della formazione della coscienza stessa a scienza» (F 1, 70). Anche qui però il tema dell'educazione, come accade quasi sempre, si intreccia con altre questioni, soprattutto di natura teoretica e metodologica:

«Riconosceremo nel progresso pedagogico, quasi in proiezione, la storia della formazione del mondo. Questa esistenza passata è già proprietà acquisita allo spirito universale, il quale costituisce la sostanza dell'individuo e, apparendogli esteriormente, la sua natura inorganica. - Considerata dalla prospettiva dell'individuo, la formazione consiste nell'acquisizione dell'esistente, nel consumare la sua natura inorganica e prenderne possesso per sé».
(F 1, 23).

Viceversa, nella caratteristica duplicazione dialettica delle prospettive da cui considerare l'oggetto, assumendo il punto di vista dello «spirito universale», che per Rosenkrantz come per Feuerbach è il genere umano, l'educazione dell'individuo costituisce un progresso nella conoscenza che l'umanità ha di se stessa. La «proiezione» della storia della civiltà nell'evoluzione della pedagogia è la riflessione dello «spirito universale» nel divenire dell'individuo. Per questi l'educazione consiste invece nella «appropriazione» del sapere del mondo della vita. Tutto ciò che «l'immane fatica della storia universale» ha prodotto si stratifica e si accumula nel sapere di sfondo di una cultura. Hegel tematizza con chiarezza la nozione di sapere di sfondo ma, non senza qualche ambiguità, lo identifica con il «sano buon senso, il quale è la base etica che, nella figura di pregiudizi, compenetra tutti» (D 529). Il corpo oggettivo di questo sapere è «inorganico», perché la sua relazione immediata con l'individuo è quella dell'«apparenza esteriore»: gli altri io oppure la cosalità inerte. In quest'ultima forma esso viene registrato e accumulato nelle agenzie istituzionali, nelle biblioteche e oggi nel *web*. Il sapere di sfondo recupera la dimensione dell'organico solo interiorizzato nella

⁸³ Rosenkrantz, op. cit., p. 222.

soggettività di un individuo, nel movimento del «concetto vivente», che lo reimmette nel circolo della comunicazione. Hegel descrive così il processo di elaborazione collettiva dell'oggetto del sapere di sfondo:

«Tutto ciò in sé è già compiuto, - il contenuto è già la realtà abbassata alla possibilità, l'immediatezza già forzata, la figurazione già ridotta alla sua abbreviazione, alla semplice determinazione di pensiero. Essendo il contenuto proprietà della sostanza come un già pensato, l'esserci non deve più essere volto nella forma dell'essere in sé, ma solo ciò che è in sé, non più meramente originario né immerso nell'esserci, ma piuttosto già un ricordo, deve venir volto nella forma dell'essere per sé» (F 1, 24).

L'esperienza del mondo (dell'«esserci»), tradotta in sapere e ridotta a memoria (a «essere in sé»), diventa «proprietà della sostanza», cioè sapere di sfondo della comunità. Il processo di apprendimento di questo sapere da parte dell'individuo è la traduzione dalla forma «inorganica», solo oggettiva dell'«essere in sé» del sapere di sfondo, nella forma della ragione vivente e autoriflessiva, dell'«essere per sé». La riserva di sapere del mondo della vita, fissata nella forma anonima e impersonale dell'oggettività, della positività, si anima e si rivitalizza, accolta nell'inquietudine che è la vita del soggetto.

Strutturare la riserva di sapere di sfondo è il compito dell'intelletto, che astraendo dalla vitalità del suo oggetto, lo «fissa» come un «*mortuum*», mera materia nell'elemento del sapere. L'intelletto si manifesta così come l'«immane potenza del negativo». Soltanto a partire dall'astrazione dell'intelletto, dall'uccidere, ma solo idealmente, gli oggetti con il duro lavoro dell'analisi, si giunge al coraggio di conoscere. La vera conoscenza non è per le anime belle, ma esige la «forza» della «vita [...] che sopporta la morte e si mantiene in essa» (F 1, 26). Il «soffermarsi» (*Verweilen*) senza impazienza del discente presso l'oggetto da conoscere si solleva così all'immagine mistica e socratica della *contemplatio mortis*: «Questo soffermarsi è il potere magico che volge il negativo nell'essere» (F 1, 26). Il soffermarsi presso il negativo è il soggetto stesso o il suo vero centro, che per Hegel consiste essenzialmente in quella sorta di facoltà dell'autonegazione, che stava al culmine della morale stoica. È il «morire a se stessi» della metafora neotestamentaria e ancora prima della tradizione universale della palingenesi attraverso la conoscenza, che in Occidente compare nell'Orfismo, nel Pitagorismo e in Platone: «L'assimilazione [delle rappresentazioni] è una rinascita per mezzo dell'insegnamento. L'uomo deve nascere due volte; come uomo naturale e spirituale; così fu già presso i bramini. Lo spirito non è immediato; esso è solo in quanto si genera da se stesso» (FdR 2, 403). Lo spirito è ciò che si fa.

L'elaborazione dell'intelletto organizza il sapere di sfondo come «abbreviazione», riassunto della storia evolutiva di una comunità:

«Nella molteplicità delle determinazioni e degli oggetti che interessano, si sviluppa la cultura teorica; non soltanto una molteplicità di rappresentazioni e di conoscenze, ma anche una mobilità e una prontezza del rappresentare e del passare da una rappresentazione all'altra, il cogliere relazioni sviluppate e universali, ecc. - la formazione dell'intelletto in generale e con ciò anche del linguaggio» (D 351).

Il sapere accumulato nella storia non consiste nella semplice memoria degli avvenimenti, cioè nel lato del contenuto o della quantità. Si tratta invece soprattutto di forma e di qualità, cioè di un orizzonte semantico che si evolve, ristrutturando i suoi paradigmi conoscitivi attraverso l'elaborazione di funzioni di connessione, le «categorie», sempre meglio articolate. Il compito di una filosofia che sia «storica», nel senso che auspicava Jacobi, sta allora nella comprensione dello sviluppo delle forme del conoscere stesso, come Vico per primo aveva teorizzato ed Hegel realizza programmaticamente nella *Fenomenologia*.

Con l'educazione l'individuo assume il sapere di sfondo della propria comunità nella costituzione del proprio sé. Lo sottrae in effetti alla cosalità inanimata del suo essere disponibile, trasferendogli l'immanenza autocinetica della soggettività. L'individuo reinserisce così il sapere di sfondo nel movimento della vita, attraverso lo sforzo di modellare in questa «sostanza» culturale la propria identità: «Ciò che viene rappresentato diviene proprietà dell'autocoscienza pura; ma questa elevazione all'universalità in generale non è ancora la formazione completa, ma solo un lato» (F 1, 26). Hegel, precisamente come Vico, per giungere a indicare la pienezza del processo educativo,

ricorre a un confronto tra gli orientamenti di fondo della *ratio studiorum* antica e di quella moderna. La differenza dipende dal divario conoscitivo tra la mente degli antichi e la nostra, collocate in gradi diversi dell'evoluzione della razionalità umana, e dalla conseguente, necessaria differenza di orientamento delle rispettive prassi educative:

Nell'antichità «la coscienza [...] si educò a un'universalità intimamente compenetrata. Nei tempi moderni l'individuo trova invece la forma astratta già preparata. [...] Ora perciò il lavoro non consiste tanto nel purificare l'individuo dal modo della sensibilità immediata e renderlo una sostanza pensata e pensante, quanto piuttosto nell'opposto: nell'attuare e vivificare l'universale superando i pensieri determinati e solidificati. Ma è molto più difficile rendere fluidi i pensieri solidificati che l'esserci sensibile» (F 1, 27).

La direzione fondamentale del processo di educazione dell'uomo antico era quella verso la formazione degli universali, prodotti in prima persona attraverso l'esame del concreto della vita. È l'induzione che Aristotele, in senso metodologico, e Vico, nel senso della sua «storia delle idee», attribuiscono a Socrate. Oggi, secondo Hegel, superato quel grado di sviluppo, c'è bisogno del procedimento opposto. A questo punto dell'evoluzione occorre «rendere fluide» le astrazioni che troviamo nel sapere di sfondo come già effettuate, «solidificate». Occorre cioè, con un movimento inverso, «attuare l'universale», riportarle quindi al concreto, a ciò che è in sé differenziato, nella cui dialettica esse, riconosciute per astrazioni, *entia rationis*, tornano a essere pensieri fluidi, concettualizzabili sul piano dialettico. Il finito ad es. non deve escludere l'infinito, né il mediato l'immediato. Questo movimento di risoluzione delle astrazioni dell'intelletto è però ignoto alla coscienza comune e alle scienze, tranne qualche rarissima eccezione. Ma lo è evidentemente anche alla stessa filosofia, se essa rigetta il metodo dialettico o, come nel caso della filosofia analitica, persino la riflessività nella forma dell'autoriferimento. La «filosofia speculativa», nell'altissimo significato che Hegel dà a questa espressione, vale a dire autentica pienezza del conoscere procedente dalla «serietà della vita piena, che introduce all'esperienza della cosa stessa» (F 1, 4), è in effetti il *tèlos* immanente a tutti gli argomenti presentati. In forza del metodo storico-dialettico e della conoscenza fondata sulla totalità, «anche se secondo il contenuto la verità è già in qualche nozione o in qualche scienza, solo ciò che è prodotto dalla filosofia merita questo nome» (F 1, 56). Soltanto nella forma concettuale, cioè «fluida» e olistica, del sapere filosofico può manifestarsi la verità.

Hegel conclude l'esame del «momento pedagogico» tematizzando il lato negativo della sua ambivalenza, questa volta però non dal punto di vista dell'emittente ma del ricevente. Si esplicita così che l'aspetto negativo dell'ambivalenza dell'educazione non sta solo dal lato dell'insegnare, ma anche da quello dell'apprendere. L'asimmetria, che appariva in Fichte tra l'ipertrofia dell'«impulso comunicativo» e l'atrofia di quello «ricettivo», sembra riequilibrarsi, perché c'è una dialettica intersoggettiva immanente anche a quest'ultimo. Si delinea così un interessante quadro delle dinamiche psicologiche, che compaiono da questo lato nel processo di apprendimento. Hegel descrive le due opzioni estreme che si offrono al discente, che si accosta all'oggetto del sapere. Egli parte dall'esame dell'«atteggiamento» negativo di chi rifiuta ciò che nell'oggetto gli appare estraneo, perché ignoto o difficile da cogliere, aggrappandosi al repertorio delle controasserzioni:

«Un tale atteggiamento suole essere la prima reazione del sapere al quale qualcosa era ignoto, per salvare la propria libertà e il proprio modo di vedere, l'autorità propria contro quella estranea, ché sotto questa figura appare ciò che si è appreso ora per la prima volta, - e anche per rimuovere quella parvenza e quella specie di vergogna che dovrebbe stare nell'aver imparato qualcosa. D'altra parte, nel caso contrario di un'accoglienza favorevole di ciò che non si conosceva, la reazione corrispondente a quella prima consiste in ciò che in un'altra sfera sono state la retorica e l'azione ultrarivoluzionarie» (F 1, 48).

Per il discente l'opzione opposta alla pervicacia intellettuale è il fanatismo. L'abbracciare e il respingere incondizionatamente l'oggetto si rivelano come le forme antitetiche di un'identica paura della verità. La causa di queste distorsioni sta nel conflitto che, nell'atto di apprendere, si crea tra l'autostima del soggetto e l'accogliere come vero qualcosa proposto da un altro, accettare cioè «l'autorità estranea». In questo senso il conflitto psicologico appare come «vergogna di imparare», di mostrare cioè l'inadeguatezza all'oggetto della propria «autorità» cognitiva, dovendola perciò

subordinare a quella di un altro. Questo sentimento di frustrazione, secondo Hegel, può però sublimarsi nell'adesione assoluta, che con una fuga in avanti compensa la vergogna impadronendosi volontaristicamente dell'oggetto, ma soltanto nella forma di una fede cieca.

Accanto a questa trattazione, che per quanto disorganica e indiretta resta teoreticamente la più significativa, sul tema dell'educazione sono da registrare solo pochi altri spunti rilevanti. Resta in primo luogo confermata la prospettiva kantiana riguardo al suo scopo: «L'educazione ha il fine di fare dell'uomo un essere indipendente, ossia un essere dotato di volontà libera» (Pr 28). Mira dunque alla sua «autonomia» (D 325). È confermata pure la conseguente integrazione fichtiana con l'equazione di educazione e umanità: «L'uomo [...] non è naturalmente ciò che deve essere. L'animale non ha bisogno di cultura poiché esso è naturalmente ciò che deve essere» (Pr 61).

Sicuramente si rivolge innanzitutto contro Fichte una critica, che nasce sul terreno dell'arte e raggiunge quello dell'educazione. Nelle lezioni sulla poesia epica dell'*Estetica* Hegel discute la possibilità di realizzare un «*epos* assoluto», non limitato alla cerchia di un popolo o di finalità particolari, «il cui eroe sarebbe lo spirito umano, l'umano che si educa e si eleva dall'ottusità della coscienza alla storia mondiale» (Est 1408). Il pensiero corre spontaneo alla *Fenomenologia*, che sembra appunto la trasposizione di un tale *epos* dalla forma del poema a quella del trattato filosofico, etichetta che pure non rende piena giustizia alla sua originalità. L'oggetto della filosofia, appunto perché tale, non è però quello della poesia, perché «proprio a causa della sua universalità, questa materia sarebbe troppo poco individualizzabile per l'arte» (Est 1408). La conseguenza è che una tale opera non potrebbe che «scadere ad una fredda allegoria fatta di riflessioni generali sulla destinazione del genere umano e della sua educazione, sulla meta dell'umanità, sulla perfezione morale o come altrimenti si voglia porre il fine della storia mondiale» (Est 1409). Scadrebbe così a mero esercizio di edificazione. Il riferimento all'educazione accenna a quel filone di pensiero, che va da Lessing a Schiller, di cui Fichte, con il suo modello di intersoggettività, è la conclusione storica e il vertice dell'elaborazione teoretica. Hegel attacca anche da questo lato l'aspetto edificante della teoria intersoggettiva di Fichte, su cui aveva ironizzato pesantemente già nei suoi primi articoli, in particolare proprio contro *La destinazione dell'uomo*.

Restano da considerare gli interventi di Hegel nel dibattito pedagogico contemporaneo. Qui le sue prese di posizione sono sempre polemiche e piene di critiche alla «pedagogia più recente, nel suo malinteso zelo per la libertà dell'intelligenza» (E 1, 424 agg.). Nella polemica la posizione di Hegel sembra alquanto conservatrice e pregiudizialmente ostile all'innovazione, ma è chiaro da quanto detto che si tratta di una falsa apparenza. Certo al suo realismo, conquistato con la maturità, dovevano sembrare sospetti gli entusiasmi progressisti di cui si nutre la verbosità moralistica, la quale trova proprio nell'azione educativa il suo campo d'elezione. Soprattutto dai suoi resoconti di argomento didattico, ai governi prima di Monaco e poi di Berlino (cfr. Pr. 247-268), appare l'ispirazione essenzialmente classica della sua concezione dell'educazione. Da qui discendono certi aspetti conservatori del suo pensiero pedagogico, ad es. la difesa dell'esercizio della memoria. Hegel la ritiene fondamentale nello studio delle lingue antiche e della storia e contrasta la sua svalutazione a vantaggio di pratiche educative più libere e creative. In ogni caso la sua critica da una parte cerca, come sempre, un punto d'equilibrio tra tensioni opposte; dall'altra penetra nell'essenza dell'oggetto, sollevando questioni difficilmente eludibili.

Hegel non fa nomi, ma è chiaro che i bersagli principali della critica sono Rousseau e Pestalozzi (e quindi indirettamente anche Fichte), proprio perché il loro pensiero è quello più innovativo nella pedagogia recente. Egli attacca innanzitutto l'insegnamento individualizzato, come frutto di un orientamento pedagogico inconsapevolmente opposto al vero fine dell'educazione:

«Non si può [...] attribuire un valore troppo alto alla particolarità propria degli uomini. Bisogna piuttosto definire come vaniloquio l'affermazione che l'insegnante si debba scrupolosamente adeguare all'individualità di ciascuno dei suoi allievi, che debba studiarla e formarla. Egli non ne ha il tempo. La particolarità propria del bambino è tollerata nella cerchia familiare; ma con la scuola inizia una vita secondo un ordine universale, secondo una regola comune a tutti; allora, lo spirito deve essere condotto a deporre le proprie singolarità, a sapere e volere l'universale, ad accogliere la cultura universale che gli si offre. Solo questa trasformazione dell'anima merita il nome di educazione. Quanto più un uomo è culturalmente formato, tanto meno emerge nel suo comportamento qualcosa che gli sia

esclusivamente proprio, perciò contingente» (E 3, 136 agg.).

La progressione dal particolarismo (e perciò «contingenza») dell'immediatezza all'universalità conquistata nel processo educativo sembra avere sullo sfondo l'antitesi di Eraclito, che contrappone il *lògos* proprio, in cui vivono isolati i dormienti, al *lògos* comune, nel quale si congiungono i desti (Fr. 1-2). La particolarità del singolo, in quanto tale, è in effetti solo un ostacolo all'oggettività della sua conoscenza del mondo e alla perfezione del suo agire. Allo stesso modo, in un'operazione matematica il singolo può comparire solo come deroga alla regola, cioè come errore, mentre la verità è assolutamente anonima: «L'opinione è tanto più peculiare, quanto più è cattivo il suo contenuto» (D 531). Così per Hegel «il genio non ha maniera». Egli è giunto all'altissimo grado di perfezione, nel quale il tratto peculiare dell'individuo è scomparso e resta solo l'oggetto nella sua totale universalità: l'opera. Lo scopo dell'educazione, contrariamente a ciò che crede la nuova pedagogia, sta quindi proprio nel superamento della particolarità del singolo, che ha la caratteristica eraclitea del *lògos* proprio, di un mondo a sé. Essa resta come un residuo di accidentalità naturale nell'identità culturale dell'individuo, ostacolando la comunicazione e l'intesa con gli altri.

Hegel attacca in particolare quell'orientamento della nuova didattica, che va sotto il nome di «pedagogia del gioco». Il suo difetto d'origine sta nel prendere «l'elemento infantile come qualcosa che abbia già valore in sé» (D 325) e non come una condizione difettiva che, quel che più conta, è «sentita» come tale dal bambino stesso e il cui destino è di essere superata. Il vero insegnamento segue la strada opposta:

«Il bisogno di diventare adulti [...], l'aspirazione, propria dei bambini, a essere educati, è il momento immanente di ogni educazione. Dato però che il fanciullo si tiene ancora all'interno del punto di vista dell'immediatezza, il livello superiore, al quale egli deve innalzarsi, non gli appare nella forma dell'universalità o della cosa, ma nella figura di un qualcosa di dato, d'un singolo, d'una autorità. È questo o quell'uomo che forma l'ideale che il fanciullo si sforza di conoscere e di imitare; solo in questo modo concreto e da questo punto di vista il bambino intuisce la propria essenza. Ciò che il fanciullo deve imparare, deve essergli dato come un compito e con autorità; egli sente che ciò che gli è dato è qualcosa di a lui superiore. Questo sentimento deve essere scrupolosamente fissato nell'educazione. Bisogna perciò denunciare come una completa assurdità la pedagogia del gioco» (E 3, 144-5 agg.).

Secondo Hegel il «sentimento», che il bambino ha della propria incompletezza, è il motore «immanente» al processo educativo e ne costituisce la reale motivazione psicologica. Esso viene turbato dai nuovi metodi didattici, che senza adeguata mediazione mirano direttamente, e alquanto demagogicamente, a sollecitare la sua autonomia di pensiero. Ma il bisogno che si esprime in quel sentimento può trovare soddisfazione solo in un'«autorità» esterna: «Nell'uomo la verità giunge necessariamente in primo luogo come autorità» (FdR 2, 403). Nell'autorità esterna si riassume l'autorità dell'esterno, dell'oggettività, alla quale il fanciullo vuole in realtà pervenire. Si tratta dei modelli di riferimento, incarnati in persone, che il bambino progressivamente assume e abbandona nel corso del suo sviluppo. Solo in questo senso e in questo contesto Hegel ricorre espressamente alla nozione di «ideale d'uomo», che abbiamo invece visto al centro della teoria dell'intersoggettività di Fichte e probabilmente già di Protagora.

3. 2. L'eticità «ingenua»

Nella *Fenomenologia* il tema dell'eticità, ancora molto ricco di suggestioni e di entusiasmi giovanili, appare come l'esserci della totalità dell'uomo, nella prospettiva di un determinato popolo, e come il punto di congiunzione dei membri del mondo della vita. L'eticità è il nesso intersoggettivo nella modalità della comunicazione vera. La natura, nella forma della forza, può inserirsi in questo nesso, ma solo riproducendo il meccanismo fisico sul piano dello «spirito» nel rapporto di signoria. Il servizio è l'autodisciplina del servo, perché «la paura del signore è inizio di sapienza» (F 1, 162). La riproduzione «parassitaria» della comunicazione (Habermas), instaurata dalla forza sul fondamento violato dell'etica, è necessaria. E non solo perché conduce il servo a diventare autocoscienza effettiva attraverso la vera via, che è il «lavoro». La forza è un'insopprimibile realtà

del mondo, ma anche una risorsa vitale dell'uomo, che occorre riconoscere come tale. Lo sviluppo sociale è impossibile senza la reificazione e la meccanizzazione di alcuni rapporti umani, per alleggerire l'onere dell'intesa, pur con le inevitabili restrizioni e distorsioni della comunicazione che ciò comporta. La grande cultura greca, quella in cui per la prima volta apparvero nel mondo la libertà e le sue più alte produzioni, non avrebbe potuto sorgere senza la schiavitù. E così tutte le altre civiltà.

Il ruolo della forza (e del suo corrispettivo, la paura) si profila inquietante nelle ipotesi antropologiche sulla genesi dell'uomo, che ne rilevano il carattere di unico animale che uccide il proprio simile. Da suggestioni di questo tipo Stanley Kubrick ha tratto la bella scena iniziale di *2001 Odissea nello spazio*, intitolata appunto *L'alba dell'uomo*. Quelle ipotesi possono anche appoggiarsi a testimonianze mitiche, come il fratricidio, presente in quasi tutte le culture (Caino e Abele, Romolo e Remo, Eteocle e Polinice, ecc.). La forza però, per quanto innaturale possa essere il suo uso, come anche la paura (Hobbes), non può produrre la ragione, ma solo aderirvi come una mera exteriorità: «Che violenza e tirannide possano essere un elemento del diritto positivo, è per esso accidentale e non riguarda la sua natura» (D 77). Hegel qui per «diritto positivo» intende il complesso effettivamente esistente delle determinazioni etiche. La ragione strumentale non può precedere la ragione comunicativa, perché essa consiste soltanto nel trasferimento della forza dal piano dell'immediatezza naturale a quello superiore della mediazione attraverso l'universale, cioè della comunicazione umana, che senza l'eticità non esisterebbe. La strumentalizzazione dell'altro uomo presuppone una ragione già esistente, perché in tutti i gradi dell'evoluzione umana «l'attuazione della ragione consiste nell'intuire nell'indipendenza dell'altro la completa unità con lui» (F 2, 294).

Solo con l'«intuizione» di questa unità/differenza sorge la ragione autocosciente. Il monologo dell'autocoscienza presuppone il dialogo, perché in realtà anche questo monologo è un dialogo: il «dialogo dell'anima con se stessa» (Platone, *Soph.* 263e). Il sé, introiettando la forma comunicativa del dialogo, esperita nel contatto col proprio mondo-ambiente, la riproduce in se stesso e produce così sé per se stesso. La sua coscienza riflettendosi in sé diventa autocoscienza. Ma per farlo deve scindersi, come diceva Fichte, in un io soggetto e un io oggetto, costituendo così i termini con cui replicare, nella formazione della propria interiorità, la polarizzazione dialogica sperimentata fuori di sé o essendone solo un estremo. Dopo Platone ed in modo certamente indipendente da lui, Fichte è stato il primo a cogliere questa duplicità comunicativa che costituisce l'autocoscienza. Vi giunge infatti per la via dei problemi della modernità e, come sempre, senza alcun riferimento al linguaggio: «La scissione [...], in seguito alla quale io ti pongo fuori di me, pensandoti soltanto, non sentendoti, sapendo bene che tu fai precisamente lo stesso, potrebbe ben essere il più intimo fondamento di tutte le altre scissioni e serie che sopra esponemmo»⁸⁴. Secondo Fichte, per l'io in via di costituzione la percezione originaria della differenza ha la forma dell'altro io. Questa prima e fondamentale conoscenza paradigmatica configura la struttura polarizzata di tutti i rapporti possibili. Sul suo modello si riproduce infatti la replica infinita delle antitesi logiche e reali, che organizzano il sapere. Feuerbach invece, ricollegandosi evidentemente a Platone ma certo memore della lezione di Hegel, torna a riproporre il modello della struttura autodiscorsiva: «L'uomo pensa, cioè conversa, parla con se stesso» ed è capace di farlo, perché «l'uomo è, in se stesso, io e insieme tu; egli è in grado di porre se stesso al posto dell'altro, e ciò appunto perché egli ha come oggetto il proprio genere, la propria essenza e non soltanto la propria individualità»⁸⁵. Non diversamente da Hegel, secondo Feuerbach i poli del dialogo interiore si oppongono dialetticamente come l'universale all'individuale.

Il contenuto concreto dell'intuizione del soggetto, che si costituisce, sono gli altri io, ma la forma, nella quale essi sono dati per la prima volta come oggetti, è l'*èthos*, lo «spirito vero». Se la ragione presuppone necessariamente la comunicazione, allora è nell'eticità il fondamento e il primo

⁸⁴ Johann Gottlieb Fichte, *La seconda dottrina della scienza*, cur. Adriano Tilgher, Cedam, Padova 1939, p. 159.

⁸⁵ Ludwig Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo*, in *Scritti filosofici*, trad. Claudio Cesa, Laterza, Bari 1976, p. 108.

apparire dello spirito: «Lo spirito è l'assoluta, reale essenza che sostiene se stessa. Tutte le figure della coscienza fin qui apparse sono sue astrazioni. [...] Questo isolare tali momenti ha come suo presupposto e sua sussistenza lo spirito stesso» (F 2, 3). Mentre lo spirito si autofonda nell'eticità, la forza, nella misura in cui entra nei rapporti umani, è solo uno di questi momenti astratti. È quindi un'esistenza «parassitaria», insussistente senza quel fondamento. In ultima analisi la forza, per poter trovare lo spazio per affermarsi nel rapporto umano, richiede comunque un riconoscimento, sia pure coatto: «La volontà libera non può essere in sé e per sé costretta, se non nella misura in cui essa non ritrae se stessa dall'esteriorità cui è avvinta, oppure quando non si ritrae dalla rappresentazione di questa esteriorità. Può essere costretto a qualcosa solo colui che vuole lasciarsi costringere» (D 199). È ancora l'argomento stoico dell'assolutezza della libertà formale, garantita dal suicidio come *extrema ratio*.

La «sostanza» in cui lo «spirito», sollevandosi sopra la natura inconsapevole, giunge a un'esistenza che si fonda in se stessa, è la comunanza delle coscienze che si realizza nel consorzio umano: «In quanto è la verità immediata, lo spirito è la vita etica di un popolo, l'individuo che è un mondo» (F 2, 4). Un popolo è «un mondo», perché è una totalità conclusa o, come si diceva nel *Diritto naturale*, è la «rappresentazione di tutte le differenze» che possono esplicitarsi in un determinato intero. In un popolo si incarna l'«idea» nella forma dell'*èthos*, da cui i singoli traggono la sostanza della loro identità: «Questa è la base sostanziale dell'individuo: ognuno è nato nel suo popolo e appartiene allo spirito di esso» (FdR 1, 293). La comunità produce la propria umanità nell'elaborazione di una visione collettiva del mondo naturale, che si traduce immediatamente in un mondo-ambiente culturale. Gli individui, relazionandosi sulla base anticipata di un'originaria coappartenenza naturale, si riconoscono nella loro unità, ma anche nella loro indipendenza, e pervengono così alla ragione:

«L'eticità non è altro che l'assoluta unità spirituale della loro essenza nella realtà indipendente degli individui; è un'autocoscienza in sé universale, tanto reale a sé in un'altra autocoscienza, che questa ha perfetta indipendenza o è per quella una cosa; e che proprio in ciò quella è consapevole dell'unità con l'altra, ed è autocoscienza solo in questa unità con tale essenza oggettiva». (F 1, 293-4).

L'*èthos* è l'unione delle esistenze singole, che si umanizzano a partire dall'«unità» dell'«essenza» di tutti. Indipendenza e unità nel sistema delle coscienze si compenetrano perfettamente. Fichte aveva scoperto che soltanto nella relazione comunicativa con un tu il sé diventa io. Hegel capitalizza l'acquisizione fichtiana, precisando che l'originarsi dell'autocoscienza è nello stesso tempo anche il sorgere del «concetto vivente», autoconsapevole: «L'autocoscienza non diviene a se stessa oggetto come questo singolo, ma piuttosto come unità di se stessa e dell'altra autocoscienza, quindi come singolo superato cioè come universale» (F 1, 303). Come in Fichte, la costituzione dell'io è l'introiezione della «scissione fondamentale», quella dall'altro io. Il concetto viene a se stesso come concetto nella coscienza, attraverso la riflessione nell'altro come in se stessa. Il sé, che giunge all'autocoscienza, è quello «universale», è «spirito» perché ritorna in sé dalla percezione della sua alienazione nell'altro. Solo in questo processo «la soggettività [...] costituisce l'esserci del concetto» (D 219).

L'intero di questi rapporti riflessivi è la comunità, l'essenza originaria che è la riflessione costituita come ente, come l'«in sé». La stessa essenza che, presa in modo assoluto, è Dio. Ridimensionando, ma solo per alcuni aspetti, il rapporto io-tu, Hegel completa la visione di Fichte inserendo, come medio necessario tra l'io e il tu, il comune fondamento del costume (e del linguaggio). L'*èthos* ha la sua sede nell'«individuo» che è una comunità. Il rapporto essenziale non è tanto quello io-tu, ma la totalità dei rapporti io-tu, che si riassume in quello tra il singolo e la sua comunità: «Non il singolo per sé, ma insieme con la coscienza della comunità, e ciò che egli è per questa, sono il perfetto intero dello spirito» (F 2, 265). La «coscienza della comunità», come si è detto, corrisponde più o meno a ciò che chiamiamo opinione pubblica. Solo pervenendo in un mondo già configurato da questa «autocoscienza universale» e partecipando di questa, l'individuo diviene autocoscienza e universalità egli stesso. Secondo Hegel il decorso della sua stessa identità è una dialettica di ciò che l'individuo è per sé e di ciò che egli è per la sua comunità. Come nel grande

tema drammatico di Pirandello, l'essere del sé, consistendo nel riconoscimento, è «semplice» ma anche plurale.

Per Hegel l'eticità è il «costume come spirito degli individui divenuto natura» (SdF 2, 265). L'*èthos* è la figura inconsapevole nella quale la ragione inizia a costruire il suo mondo, elevandosi sulla base della natura, ma ancora senza differenziarsi veramente da essa: «La volontà razionale ha il suo sapere di sé e la sua disposizione interiore, come al tempo stesso ha la sua manifestazione attiva e la sua immediata realtà effettiva universale nell'*èthos*. Essa è così libertà autocosciente diventata natura» (E 3, 367-8), cioè «carattere» dell'uomo etico. Il costume è soggettivamente «natura», perché la determinazione culturale integra l'identità naturale degli individui, così che la sua prospettiva sul mondo coincide in modo ap problematico con l'essere. Ma è natura anche oggettivamente, perché l'individuo trova il costume come un esserci reale, come un mondo-ambiente cui la sua esistenza deve, seppur in modo attivo, adattarsi.

Il rapporto del singolo con l'*èthos* è senza mediazione, perché esso è l'origine di ogni mediazione, e «rapporto immediato in effetti non significa altro che l'unità» (F 2, 182). In questa immediatezza assoluta, che unisce l'individuo alla sua comunità, «la determinazione dell'eticità [è] di essere la certezza semplice della verità immediata» (F 2, 26). Il momento soggettivo della «certezza» è «semplice», quanto quello oggettivo della «verità» è «immediato». La differenza non può entrare da nessun lato, perché da nessuno dei due si possono prospettare antitesi. Nell'*èthos* come «spirito vero» le antinomie della coscienza morale, che rinviavano all'infinito l'attuazione del bene, sono già sempre risolte: «Il vero è la cosa assoluta che non soffre più dell'opposizione della certezza e della sua verità, dell'universale e del singolo, del fine e della sua realtà, ma il cui esserci è la realtà e il fare dell'autocoscienza. Questa cosa è perciò la sostanza etica e la coscienza di essa è coscienza etica» (F 1, 348-9). Qui la dialettica di certezza e verità è nel suo originario punto di quiete, d'indifferenza. Nell'eticità «ingenua» certezza del soggetto e verità dell'oggetto coincidono perfettamente nella forma del sapere immediato.

Nella relazione tra il singolo e la «sostanza etica», almeno inizialmente, non c'è altro movimento che l'apprendere osmotico, la mimesi finalizzata all'ambientarsi e all'adattarsi, che di fatto consiste nell'interiorizzazione della comunità da parte dell'individuo (Habermas). Nella stessa misura in cui l'individuo trova questo mondo, trova pure se stesso, anche perché la sua coscienza non è ancora giunta a porre questa differenza: «La coscienza singola, in quanto essa ha la sua esistenza immediata nell'eticità reale o nel popolo, è una compatta fiducia, alla quale lo spirito non si è risolto nei suoi momenti astratti, e che quindi non sa neanche di essere per sé come singolarità pura» (F 1, 297). La «compatta fiducia» chiude immediatamente soggetto e oggetto, individuo e comunità, in un'unità da cui la coscienza singola non può estrarsi e conquistare l'indipendenza del pensiero attraverso la dialettica soggettiva dell'astrazione e della riflessione, che delimita progressivamente l'oggetto, giungendo fino ad annichilirlo. Tra il soggetto e l'oggetto non c'è ancora la «distanza» da cui sorge l'atteggiamento teoretico, perché la coscienza è del tutto immersa nel mondo, la cui forma è l'*èthos* del suo popolo. L'individuo di cui sta parlando Hegel in effetti non è pienamente cosciente di se stesso, «non sa di essere per sé». O almeno lo sa non oltre una certa soglia, al di là della quale comincia una nuova epoca della storia o della vita. Il discorso si applica a un bambino o a un primitivo, come anche a un greco o a un romano antico, ma non a noi. Questa soggettività «priva della forma infinita dell'autocoscienza [...], in quanto immersa nel suo oggetto o nel suo stato» è infatti «la volontà oggettiva», la volontà che non si conosce come tale, cioè «quella infantile, etica, come anche quella schiava, superstiziosa, ecc.» (D 113-5).

Hegel, come si è visto, adopera il termine 'eticità' in un senso molto ampio, che denota il lato comunicativo dei rapporti intersoggettivi dei singoli, opposto al lato della forza, la ragione comunicativa opposta a quella strumentale e strategica. Ora s'impone però un'ulteriore determinazione, perché egli distingue nell'eticità in generale un'«eticità ingenua», «immediata» o «naturale», che limita la nozione in senso storico e antropologico. Con «eticità ingenua» Hegel allude infatti alla modalità relazionale delle «comunità» antiche o primitive in genere, opposta a quella delle moderne forme di «società», secondo la nota dicotomia di Tönnies. Nella comunità il

collettivo subordina totalmente il singolo, che non ha alcuna consistenza in sé, in modo non troppo dissimile da quanto accade negli animali sociali. Nella comunità «l'autocoscienza non è ancora sorta nel suo diritto come individualità singola» (F 2, 22). Nella società invece l'individuo ha acquistato un valore per sé riconosciuto oggettivamente, secondo una linea di pensiero che si sviluppa parallelamente dall'universalismo spirituale del Cristianesimo e da quello giuridico di Roma, fino alla cultura kantiana dell'«uomo come fine». Egli amplia progressivamente la sfera della propria «libertà soggettiva», rispetto alla quale il collettivo appare sempre più come un semplice mezzo. Quel che più conta però è che l'individuo stesso perviene alla coscienza di essere il proprio fine.

Questa visione della storia e della storicità, nei termini in cui è stata descritta, è comune a Hegel e a Vico. Il metodo di Vico e quello di Hegel poggiano sull'assunto, solitamente implicito, di ogni storicismo, l'analogia tra il processo della vita dell'individuo e quello del genere, l'idea della storia come evoluzione progressiva innanzitutto della coscienza e del sapere dell'umanità: «Hassi a stimare la vita del genere umano, qual'è quella di essi uomini, che invecchiano con gli anni; talché noi siamo i vecchi, e i fondatori delle nazioni sono stati i fanciulli»⁸⁶. Questa analogia offre lo schema interpretativo per ricostruire, sul modello dell'esperienza delle età dell'uomo, forme e strutture della mente arcaica. Si può quindi designare come «eticità ingenua» la forma relazionale comunicativa sia del primitivo che del bambino. Vico ed Hegel concordano anche nel collocare nel V secolo a.C. il passaggio storico della cultura greca dalla fase comunitaria a quella sociale, passaggio che nella psicologia evolutiva corrisponde alla «crisi adolescenziale».

Da questo primo esame dell'eticità ingenua emerge che «la fiducia [è] la vera disposizione d'animo etica» (E 3, 368). L'affermazione ha però senz'altro un valore assoluto, perché ogni forma di razionalità comunicativa presuppone una qualche fiducia che l'interlocutore comprenda e risponda con una presa di posizione razionale. In ciò consiste l'intenzione performativa di ogni enunciato. Neanche la forma di eticità «superiore», non ingenua, ma realizzata attraverso la mediazione della coscienza che «è per sé», può vivere in un elemento diverso dalla fiducia. È certo però che la fiducia è l'elemento assoluto dell'eticità immediata, come appare nella famiglia.

L'*èthos* ingenuo è l'origine di ogni cultura e qualcuna ancora vi persiste, ma Hegel lo caratterizza essenzialmente sulla base del modello ellenico: «L'eticità dello spirito reale di un popolo si fonda in parte sulla fiducia immediata dei singoli verso l'intero del loro popolo, e in parte sulla partecipazione immediata che tutti, nonostante la differenza delle classi, prendono alle decisioni e alle azioni del governo» (F 2, 236). È il regno della bella libertà delle città greche, che rappresenta per Hegel la perfezione dell'eticità ingenua, ciò in cui si realizza naturalmente «la reale armonia della razionalità in generale con l'esistenza [...], l'eticità oggettiva» (SdF 2, 441) e quindi la «felicità». Questo vertice dell'umano, attinto con spontaneità infantile, congiunge nel modo più alto natura e cultura ed è forse l'opera suprema dell'arte greca, come Hegel sembra ritenere, o almeno è l'oggetto elettivo della sua forma più alta, la tragedia. Nelle lezioni Hegel accosta il carattere dell'uomo etico all'opera d'arte, proprio per sottolineare l'aspetto armonicamente naturale o sensibile dell'eticità greca: «Il carattere non risiede nel rapporto con le potenze etiche universali intese come doveri; al contrario, l'eticità esiste sotto forma di un'esistenza e di una volontà proprie del sentire e della soggettività particolare» (FdS 201). La forma del sapere dell'*èthos* è innanzitutto il «sentimento» e il suo contenuto determinato è la naturalità e la peculiarità del carattere.

Nel rapporto tra *èthos* e vita dell'individuo non c'è mediazione consapevole, ma anche le forme di immediatezza del sentimento e della fiducia sono in effetti inadeguate ad esprimerlo:

Nelle «potenze etiche [...] lo spirito ha il proprio sentimento di sé e vive come nel proprio elemento indifferenziato da sé. È un rapporto in cui l'identità è immediatamente maggiore che nella stessa fede e fiducia. Fede e fiducia appartengono alla riflessione incipiente, e presuppongono una rappresentazione e una differenza [...]. Quel rapporto, o piuttosto, quell'identità senza rapporto, in cui l'etico è la vitalità reale dell'autocoscienza, può certo diventare un rapporto di fede e convinzione e un rapporto mediato da un'ulteriore riflessione» (D 295-7).

⁸⁶ Giambattista Vico, *Principj di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni*, ristampa anastatica dell'edizione Napoli 1725, cur. Tullio Gregory, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1979, p. 36.

Il rapporto etico non è in effetti un rapporto, ma pura «identità» dei membri. Può esserci rapporto quando c'è distinzione dei termini, ma nello stato dell'eticità ingenua l'individuo non ha il proprio «sentimento di sé» (*Selbstgefühl*) in se stesso, ma nel proprio oggetto, nella comunità. Fede e fiducia, pur nella loro immediatezza, «presuppongono» ancora una differenza, che l'ingenuità non fa. Nella sua completa fusione con la comunità, l'individuo non ha ancora in sé la consistenza di un centro autonomo di pensiero autofinalizzato, sulla base del quale poter distinguere da sé gli oggetti ed esercitare su di loro la riflessione e l'astrazione, che sono la sostanza stessa dell'autocoscienza sviluppata. Le «potenze etiche universali» non sono idealità astratte, ma forme reali di vita sociale che si incarnano in caratteri esemplari («Ercole», Achille, Ulisse, ecc.), in uomini. Nell'armonia col proprio mondo la natura dell'individuo vale immediatamente come eticità, virtù: nelle culture «non civilizzate [...] l'etico e la sua realizzazione sono più che altro un talento e una natura geniale peculiare dell'individuo» (D 301).

Le categorie metafisiche di ordine e misura, nell'eticità come nell'arte, congiungono idealità e natura nel bello, il *medium* naturale tra il sensibile e l'ideale. Nel mondo greco si realizza infatti «l'unione dell'eticità e della volontà soggettiva, ossia il regno della bella libertà, poiché l'idea si unisce a una figura plastica» (FdS 93). L'«idea», che si incarna nell'*ethos*, penetra completamente la natura dei singoli e li modella da tutti i lati. «Plastico» corrisponde nell'estetica a ciò che nella filosofia reale Hegel chiama «concreto»: l'unità nella ricchezza completamente sviluppata delle differenze. «Plastiche» sono ad es. le individualità degli antichi filosofi, che manifestavano già nel modo di vita e persino nell'abbigliamento il carattere della loro dottrina. Etità e natura, corpo e anima, si congiungono e si equilibrano miracolosamente nella fine sensibilità ellenica per l'armonia e la bellezza: «Come nella bellezza esiste ancora l'elemento naturale, nel suo aspetto sensibile, così anche in questa eticità le leggi valgono al modo di necessità naturali» (FdS 211). Il mondo etico è assoluta datità, che si erge insuperabilmente sulla coscienza singola, che vi è completamente immersa, e si radica direttamente nel sacro. Nello sviluppo dalla religione titanica a quella olimpica l'eticità diviene anzi l'espressione fondamentale del sacro: «Se domandiamo quale sia lo spirito reale, che ha la consapevolezza della sua essenza assoluta nella religione artistica, risulterà che è lo spirito etico o lo spirito vero» (F 2, 217).

Qui Hegel lascia in ombra un momento essenziale della congiunzione di eticità e arte: la coincidenza di bellezza e verità, che sorregge la visione, allo stesso tempo etica e cosmologica dei greci, quanto quella più nota di bellezza e bene. Il punto trova però sviluppo nelle lezioni:

«La forma bella prodotta dai greci [...] costituisce l'organo dell'intelligenza del mondo. Noi spieghiamo gli eventi, i procedimenti della natura, indicandone la ragione e la causa. Questa sarebbe una causa interiore, un'astrazione della riflessione. Ma qui non vi è una tale astrazione, qui una tale intelligenza prosaica non è la forma di quello che spiega, la causa, ma la forma bella. Dai greci tutto è messo in questa forma bella. Tale è l'origine delle centinaia e migliaia di storie leggiadre, che debbono formare il fondamento di questa o quest'altra cosa, l'infinita quantità di favole dei greci. Esse sono figure della fantasia che spiegano gli eventi.» (FdR 2, 133-4).

Nel passo l'analogia con Vico è impressionante, anche se occorre credere che su questo tema i riferimenti più diretti debbano essere Rousseau, Schiller e Jacobi. Anche per Hegel dunque «le favole spiegano gli eventi». La poesia, l'arte è la forma originaria con cui l'uomo intuisce e interpreta il mondo, quando la sua intelligenza non è ancora divenuta «prosaica». Solo nell'«epoca della grande svolta della storia», con lo sviluppo della «riflessione» e dell'«astrazione» (che anche in Vico sono un binomio inseparabile), l'uomo perviene alla nozione di «causa», uscendo così dalla visione mitica. Vico sapeva che nella sua epoca il «volgo» era ancora impigliato nei relitti del pensiero mitico, così come Hegel, ancora nella sua, era consapevole che ciò valeva per il ceto rurale: «Il carattere sostanziale di questo ceto porta con sé delle modificazioni [...] in relazione alla forma e allo sviluppo della riflessione» (D 359).

Leibniz qualifica la causa come «metafisica», appunto perché è «interiore», puramente ideale. Della causa non si dà esperienza, come ha dimostrato Hume. Non essendo ancora giunto a questo concetto basilare, il primitivo, come in qualche modo anche il bambino, interpreta il mondo col mito, cioè con la personificazione universale dei fenomeni. Ma questa è proprio la forma

dell'attività poetica, la cui verità non è quella di una dimostrazione e nemmeno quella di un'argomentazione razionale. Vale a dire che per la coscienza mitica la verità della poesia non è il risultato di una serie di inferenze, che viene derivato da premesse per mezzo del nesso causale, quello che appunto ancora non c'è, ma essa coincide semplicemente con la bellezza⁸⁷. Basterà qui considerare l'equivalenza della trattazione in forma mitica oppure razionale, che si offre alla già descritta scelta di Protagora, per avere un indice sicuro di questa coincidenza (cfr. 1. 1). Soltanto infatti con la bellezza del racconto l'oratore può ottenere sugli ascoltatori un effetto persuasivo, che è di fatto equivalente a quello di un discorso argomentativo. Da qui proviene l'eterna ambiguità per cui dialettica e retorica, come già nei sofisti, si convertono implacabilmente l'una nell'altra. L'ambiguità è tale però solo per una coscienza abituata ad astrarre il contenuto dalla forma, vale a dire assuefatta alla «scissione». Al contrario, «la vita concreta, presso i Greci, è eticità, è vivere per la religione, per lo Stato, senz'altra riflessione, senza determinazioni universali, le quali non possono che allontanarsi subito dalla figura concreta e opporvisi» (FdS 224). Per la coscienza ingenua la mediazione intersoggettiva attraverso l'universale sarebbe inutile, oltre che impossibile, perché il singolo coincide immediatamente col collettivo e non ha alcuna «essenza» fuori di esso.

Lo sviluppo immanente alla riflessione e all'astrazione, l'«automovimento del concetto», che trova il suo terreno di coltura nel soggetto pensante, è però il nemico mortale che l'inconsapevole *èthos* sviluppa dentro di sé: «L'esame delle leggi, il movimento dell'inamovibile e la tracotanza del sapere la quale argomenta la sua libertà dalle leggi assolute e le prende per un arbitrio a lei estraneo» (F 1, 358). L'ingenuo tessuto etico vacilla sotto l'urto del pensiero riflettente e tramonta la democrazia greca, che si reggeva soltanto su quello, perché era anche essa soltanto costume. Nella lotta intestina si mostra «l'individualità come principio di sconvolgimento e di inversione» (F 1, 313), per il cui contenimento, onde scongiurare la dissoluzione dell'eticità, Platone confezionò la sua utopia. Essa quindi non è affatto una fuga nell'«ideale» (D 339), ma è il contributo della filosofia per arginare la crisi del proprio mondo, che nasce anzi da una profonda comprensione della vera natura di esso (cfr. D 59).

«L'organismo etico del mondo umano» (Est 721) di tutte le comunità premoderne viveva solo nell'ininterrotta «continuità» assicurata dall'«ingenua» fiducia reciproca. Così era anche per i greci:

«L'eticità di questo popolo, come in generale quella dei popoli antichi, consisteva in ciò, che il bene era un universale già dato; l'eticità per esso non aveva ancora la forma della convinzione dell'individuo nella sua coscienza singola, ma aveva quella dell'assolutezza immediata. È la legge vigente, tal quale si trova senza esame che la metta alla prova; un ultimo, in cui si adagia la coscienza etica. È legge dello stato, è considerata volontà degli dei» (SdF 2, 65).

L'eticità come immediatamente «data» implica l'assenso preriflessivo dell'individuo, per il quale essa è una realtà non distanziabile e quindi «esaminabile». In questo senso, come si è visto, non si può parlare nemmeno di «convinzione» che, come la fiducia e la fede, implica già una differenza tra il soggetto e il suo oggetto. Per il singolo, che ci vive dentro, i confini della propria cultura sono gli stessi del mondo, come Wittgenstein diceva del linguaggio. La legge etica vale per lui, come per tutti gli altri, precisamente allo stesso modo delle leggi di natura. Da qui l'assoluta «compattezza» dell'intero. La «forza» della comunità infatti «consisteva nella continuità dello spirito generale non interrotta dai singoli individui, sì che la coscienza individuale non conosceva altro contenuto, altra sostanza all'infuori della legge» (SdF 2, 66). Nel rapporto con la legge, il sé del singolo è immediatamente quello della sua comunità, così come il bambino ritrova il suo sé in quello dei genitori.

Il *pàthos* della legge è l'anima dell'*Antigone*, il vertice del tragico, di cui l'*èthos* è la materia assoluta. Hegel mette Antigone più in alto di ogni altro eroe tragico, perché ella incarna ed esprime nel modo perfetto il sentimento e la vita etica. Per Antigone le leggi semplicemente «sono». L'eventualità di porle sotto esame sarebbe semplicemente blasfema, perché «mentre comincio a esaminare, sono già su una via non etica» (F 1, 361). Giunte di fronte all'assoluta indipendenza del pensiero uguale a se stesso, che si distanzia da loro e le esamina, le leggi non possono celare la

⁸⁷

Per uno sviluppo di questi argomenti si può vedere la terza parte del mio articolo *Crux metaphysicorum*, cit.

propria molteplice dipendenza dal contesto e dall'accidentalità, che le relativizza da tutti i lati: «Se chiedo della loro sorgere e le limito al punto della loro origine, io sono già oltre di loro, perché io sono oramai l'universale, ma esse il condizionato e il limitato» (F 1, 360). Sollevandosi nella potenza del pensiero autonomo che riflette e astrae, la coscienza ingenua conquista la sua libertà, che è uguale all'universalità, sul cui fondamento essa si costituisce come un essere razionale autonomo. È l'avvento del primo illuminismo, quello attico che, come l'altro del XVIII secolo, è il corrispettivo filosofico della crisi di crescita della società. È «la grande svolta della storia», che segna l'uscita dalla fase della «comunità» in direzione dello sviluppo dell'individualità all'interno di una «società» sempre più differenziata e dinamica, ma anche tollerante.

L'eticità ingenua caratterizza uno stadio culturale essenzialmente statico. Solo nel miracolo ellenico, che si dilata in Asia minore e in Italia, il guscio del costume si spezza sotto la spinta della tendenza individualistica. Nel resto del mondo, come nel Giappone dell'epoca *Meiji*, l'illuminismo penetra solo in seguito al contatto con la cultura europea. Le culture «comunitarie» sono statiche, perché in esse «la realtà della sostanza etica si fonda [...] sulla sua quieta immutabilità contro il movimento assoluto dell'autocoscienza, e quindi sul non essere ancora questa tornata in se stessa dal suo quieto costume e dalla sua solida fiducia» (F 2, 218). È intorno al V secolo che la cultura greca assiste al disgregante «ritorno in sé» dell'individuo, che erode la base dell'organismo etico: «Quando la coscienza singola è arrivata, come pur deve, a questo pensiero», di essere per sé come pura singolarità, «allora questa sua unità immediata con lo spirito o il suo essere in esso, la sua fiducia, è perduta; isolata per sé, essa è ora a sé l'essenza, non più lo spirito universale» (F 1, 297). Come nel mito della *Genesi* e nella crisi adolescenziale, l'individuo si sa autonomo dal contesto, quando la sua continuità immediata con esso, la «fiducia», viene meno. La fiducia si potrebbe definire come la coincidenza del sé singolo con un sé sovraordinato o coordinato, collettivo o singolare. L'individuo deve giungere a rompere la sua unità immediata con lo spirito etico, perché «l'autocoscienza [...] nella fiducia non coglie se stessa» (F 2, 253). Nella relazione etica l'autocoscienza non è ancora veramente tale. È quasi ancora allo stato di semplice coscienza. Non si riflette, non «avverte» se stessa, direbbero Vico e Jacobi⁸⁸.

Fichte aveva avviato per primo l'utilizzo sistematico delle intuizioni di Leibniz sull'inconscio, mostrando che il movimento vitale dell'io è il progresso dall'incoscienza a una sempre maggior coscienza. Oltre una certa soglia (nozione pure tematizzata già da Leibniz), l'inconscio viene a coscienza e questo è il suo movimento necessario: «La sostanza etica è diventata autocoscienza reale, o questo sé è diventato ciò che è in sé e per sé, ma così è andata a fondo proprio l'eticità» (F 2, 7). Nella consapevolezza di sé acquisita dall'individuo, l'eticità tramonta disgregandosi e scindendosi in forme meccaniche di relazioni umane, lasciando però un individuo che, nel corso dello sviluppo storico, è sempre più «a sé l'essenza» o è «in sé e per sé», cioè è «fine a se stesso».

L'individuo, che viene fuori dalla crisi del mondo etico dell'antichità, per l'essenziale non è molto diverso dall'uomo medio occidentale o del mondo globalizzato. Molto diverse sono invece le forme di relazione sociale, in primo luogo sul piano della comunicazione. Per l'uomo moderno il saldo connettivo comunicativo dell'eticità è irrimediabilmente perduto, restando solo come vaga memoria della prima infanzia, in un mondo vissuto sostanzialmente come estraneo. Come il giovane che esce dalla famiglia, l'uomo moderno deve assumere completamente su di sé la responsabilità del proprio esistere, mentre la capacità decisionale dell'uomo antico scompariva nel dettato della volontà comune e degli «oracoli». L'eticità resta così priva del momento agente: «La sostanza etica è decaduta a predicato privo del sé, i cui soggetti viventi sono gli individui, che debbono compiere la loro universalità mediante se stessi e provvedere da sé alla loro destinazione. [...] Questo movimento sarebbe il divenire della moralità, cioè di una figura più elevata di quella» (F 1, 298-9), ovvero dell'inconsapevole eticità immediata. La «sostanza» comune dell'*èthos* non è

⁸⁸

«Non è probabilmente senza significato, considerato come Jacobi sia riconoscibile come riferimento dello svolgimento argomentativo di questi passi, che Hegel qui insista sul termine «avvertire (*Vernehmen*)». Pierluigi Valenza, *Linguaggio e riconciliazione. Sulla conclusione del capitolo sulla moralità della Fenomenologia dello spirito*, nel numero monografico sulla stessa opera di «Il cannocchiale», 3, 2007, p. 201.

più il soggetto collettivo che opera attraverso i singoli, perché essi sono diventati ormai autonomi e devono provvedere con il loro libero giudizio alla propria eticità, che diviene così moralità.

Con la crisi dell'eticità iniziano a svilupparsi la moralità e altre forme dello spirito oggettivo: «Il vivente mondo etico è lo spirito nella sua verità. Appena esso giunge all'astratto sapere della sua essenza, l'eticità tramonta nell'universalità formale del diritto» (F 2, 4). L'organismo etico si sdoppia nel lato soggettivo del solipsismo della moralità e in quello oggettivo del meccanismo del diritto. Esso fissa la fluidità vivente dell'*èthos* in un sistema di rapporti completamente formalizzati: «La sua potenza non è l'unità spirituale, in cui le persone riconoscerebbero la loro propria autocoscienza. Esse sono piuttosto come persone per sé ed escludono la continuità con altre dall'assoluta rigidità della loro puntualità» (F 2, 40). Il diritto nella «persona» e la moralità nella coscienza costituiscono il lato della reciproca discrezione dei singoli, «puntualità», che astrae dalla vitale «continuità», garantita dalla comunanza e dalla comunicazione, e quindi dalla realtà stessa degli individui. Essi non si possono veramente «riconoscere» in questi enti di ragione, puntiformi perché privi di ogni contenuto. In modo analogo e complementare, dal lato del «sistema dei bisogni» si sviluppa un complesso insieme di rapporti economici, progressivamente isolati per sé e irrigiditi nell'astrazione, che rispondono solo alla logica dello sistema stesso: «È la razionalità immanente al sistema dei bisogni umani e al loro movimento, che articola il sistema stesso in un intero organico di differenze» (D 355). Inizia così la progressione geometrica delle differenziazioni sistemiche strutturali, che per l'autocoscienza significano scissione della propria vita in ambiti non comunicanti, funzionanti per lo più meccanicamente, e quindi crisi della comunicazione. Nel mondo che sorge dal tramonto dell'*èthos*, «potere e ricchezza sono le forze effettivamente riconosciute» (F 2, 77).

3. 3. La moralità. *Pars destruens*: critica della filosofia pratica di Kant e Fichte.

Il destino storico dell'eticità è di tramontare in nuove e meno «felici» forme di socialità, così come quello del bambino è di abbandonare l'accogliente bozzolo familiare per stabilire relazioni più complesse, anche se spesso affettivamente frustranti, con il mondo esterno: «Lo spirito deve giungere alla coscienza di ciò che esso è immediatamente, deve togliere la bella vita etica e, attraverso una serie di figure, riuscire al sapere di se stesso» (F 2, 4). L'uomo vuole sapere ciò che egli è e in questo movimento va oltre se stesso, perché conoscendo il proprio limite lo supera. Per la stessa ragione deve essere superato il particolarismo contestuale di ogni determinato mondo culturale:

«La ragione deve uscire da questa felicità, perché soltanto in sé o immediatamente la vita di un libero popolo è l'eticità reale; questa è un'eticità nell'elemento dell'essere; e con ciò anche questo spirito universale è uno spirito singolo; e l'insieme delle leggi e dei costumi è una sostanza etica determinata, la quale si spoglia della sua limitazione soltanto nel momento superiore, cioè nella consapevolezza della propria essenza» (F 1, 296).

L'eticità ingenua in quanto esserci immediato è «uno spirito singolo», cioè un'entità collettiva naturalmente e storicamente «determinata», un popolo. L'*èthos* si particularizza in questo «individuo», assumendo una configurazione caratteristica che, «limitandone» l'universalità, non può rappresentarla pienamente. Soprattutto nell'aspetto di inconsapevolezza dell'eticità ingenua, cioè nell'apparire come natura di quella che è una visione collettiva del mondo, opera la necessità del progresso, del passaggio mediante la conoscenza dall'«essere in sé», ovvero di ciò che semplicemente si è, all'«essere per sé» del vivere consapevole. Il motore di questo passaggio epocale è appunto l'individuo che si pone come essenza autonoma: «Poiché [...] ogni momento, essendo momento dell'essenza, deve giungere a presentarsi come essenza, ecco che l'individuo si è posto di contro alle leggi e ai costumi» (F 1, 297). Nel decorso logico-storico delle epoche, in ciascuna delle quali predomina una sola determinazione del concetto, giunge il momento in cui anche all'individuo tocca il ruolo di essenza. Mentre nell'eticità ingenua egli riconosceva la comunità come essenza, ora egli stesso assume su di sé questa funzione.

L'individuo diviene essenza, diventando «a sé l'essenza», prendendo se stesso per essenza o, come nel polisenso detto di Protagora, facendo di sé il proprio metro. Egli, giungendo all'intuizione della propria autonomia, introduce l'«essere per sé» nel mondo indifferenziato della comunicazione etica: «Il suo primo fine è il suo immediato, astratto essere per sé, ossia il suo primo fine consiste nell'intuire sé come questo singolo in un altro, o nell'intuire un'altra autocoscienza come sé» (F 1, 300). Il motivo fondamentale dell'agire, tanto reale quanto semplicemente comunicativo, è l'impulso originario del soggetto a oggettivarsi, per riconoscersi così nella realtà; l'impulso a portare a «verità» nell'esserci oggettivo l'interiore «certezza di se stesso». Solo però nella libera fluidità della comunicazione l'uomo può veramente conoscere e oggettivare pienamente se stesso: «L'autocoscienza raggiunge il proprio appagamento solo in un'altra autocoscienza» (F 1, 151). Il problema sta nella forma dell'intuizione di sé che si ottiene attraverso l'altro. Si ripropone la dicotomia dell'*homo mensura*, i cui estremi Hegel in sede storiografica assegnava l'uno a Protagora e l'altro a Platone. Si tratta cioè di un'intuizione di sé come di «questo singolo» immediato ed esclusivo oppure della propria, ma altrettanto comune, essenza razionale? Nel primo caso si persegue un rapporto essenzialmente strategico, perché l'altro è visto come mero oggetto del proprio appagamento. Il secondo è invece il caso dell'autentica comunicazione, nella quale anche l'appagamento è reciproco, e perciò pure qualitativamente superiore.

A questo punto Hegel fa una distinzione storica tra le forme dell'instaurarsi originario dell'eticità ingenua e quelle che, dopo la crisi, tendono verso la sua ricostituzione in una «forma» ulteriore: «Ai tempi nostri è più confacente quella forma dei momenti stessi nella quale essi appaiono dopo che la coscienza, avendo perduto la sua vita etica e di nuovo cercandola, ripete quelle forme» (F 1, 299). L'uomo della cultura occidentale, uscito dall'innocenza dell'eticità immediata, aspira a ricostituire quel modello integrale di vita. Per riuscire in ciò deve però passare attraverso tutte le forme di estraneazione, scissione e meccanizzazione dei rapporti umani necessarie al processo dialettico dello sviluppo: il movimento dello «spirito [...] è questa assoluta ed universale inversione ed estraneazione della realtà e del pensiero; è la pura cultura» (F 2, 71). La *Fenomenologia* è appunto la ricostruzione dell'itinerario del sapere che prende coscienza di sé; un cammino che dalla Grecia conduce fino in Germania. È qui infatti che lo «spirito del mondo» si dà la sua più nuova e intima figura con la filosofia morale di Kant e Fichte. Questa figura finisce per essere però, invece che un avviamento alla risoluzione delle scissioni della coscienza moderna, il mezzo della loro penetrazione dall'esteriorità dei rapporti mondani, fin nella più profonda intimità del santuario della coscienza. La scissione giunge ora al suo aspetto più puro, ma così gli estremi completamente formalizzati, opposti senza alcuna mediazione solo come positivo e negativo, finiscono per coincidere, aprendo la strada alla sintesi superiore tentata da Hegel.

Dal lato formale la critica di Hegel è diretta contro il difetto di fondazione della morale kantiana. Qua l'oggetto è giudicato secondo i suoi stessi principi, perché il tipo di fondazione verso cui è orientata la filosofia kantiana (e oggi la pragmatica trascendentale), per Hegel non è quello valido: la «ricerca di un supremo principio morale [è] indagine priva di fondamento, sebbene si illuda di stringere tutto» (SdF 2, 248). Una costruzione della moralità *more geometrico* non può condurre alla effettiva determinazione dell'oggetto, ma proprio nella direzione opposta, verso la pura identità con sé della coscienza morale. Il proposito di Kant resta comunque inattuato e «la prima cosa dalla quale si comincia è propriamente l'effettuale autocoscienza morale o la circostanza che un'autocoscienza morale c'è» (F 2, 147). Dopo il sostanziale fallimento dei suoi tentativi di fondare deduttivamente la moralità (cfr. 4. 2), e con ciò la filosofia, a Kant non resta altra scelta che partire dal «fatto della ragione». Senza una fondazione formale e in mancanza d'altro, la via per giungere a determinare la coscienza morale resta allora completamente sospesa nel vuoto: la «presupposizione che ci sia una vera coscienza morale [...] non viene fatta in rapporto ad alcunché di precedente» (F 2, 150).

Hegel accenna a un altro tipo di fondazione, perché ciò che deve «precedere» la moralità, se non è una condizione logica, deve allora necessariamente essere una condizione storica, o meglio, in forza dell'integrazione delle due cui tende la *Fenomenologia*, una condizione logica ma

storicizzata. Nella comune volontà di sviluppare una filosofia capace di avere a suo oggetto questo rapporto tanto problematico, sta il punto focale della vicinanza di Hegel a Vico. Per la verità Fichte aveva cercato di imboccare questa strada, con la sua «storia pragmatica dell'autocoscienza», ma il tentativo avrebbe richiesto una radicale trasformazione della filosofia trascendentale, ciò che in effetti fa Hegel. Nella sua ricerca la moralità propriamente detta trova la sua condizione storica nell'eticità, mentre quella logica è nell'analisi dei momenti concettuali che la costituiscono, compiuta nella prima parte della *Fenomenologia*. Il rapporto tra questi due piani fondamentali, come già in Vico, è l'aspetto più problematico dell'opera, ma anche quello che ne contrassegna nel modo più deciso l'originalità e il valore.

L'analisi kant-fichtiana secondo Hegel si sviluppa invece in un territorio indefinito, in una terra di nessuno tra fatti senza storia e norme senza fatti. Si parte sì dalla moralità che «c'è», ma poi non di questa è il discorso, bensì soltanto di una razionalità monologica, che si considera e si analizza esclusivamente sulla base dei principi d'identità e di non contraddizione, astraendo completamente dall'esserci reale dei rapporti di cui tratta. In ultima analisi il suo oggetto è solo un agire astorico, generico e meramente ipotetico, e questa teoria morale, astraendo da ogni determinazione, non può che astrarre completamente dall'agire effettivo. Questo è invece storicamente ben determinato, perché è un agire all'interno di una certa cultura e di un certo sistema di regole, da parte di un soggetto altrettanto determinato. «Così in sé chiusa, l'autocoscienza morale non è ancora posta e considerata come coscienza» (F 2, 138). Isolata per sé, nel suo puro principio formale, l'autocoscienza morale finisce per perdere il suo carattere di coscienza, cioè il costitutivo rimando all'oggetto, che per essa è l'azione.

È appunto nell'azione effettiva che il problema morale, lungi dal poter essere ricondotto all'identità e alla non contraddizione, si immerge invece nella determinatezza e si ritrova in un conflitto di principi: «Le cosiddette collisioni non sono nient'altro che questo: che il dovere proclamato assoluto si mostra non assoluto; in questo conflitto permanente si dibatte la morale» (SdF 2, 77). Nella relatività delle situazioni il principio morale assoluto e formale risulta inapplicabile. La conseguenza è che «la virtù da noi considerata è fuori della sostanza, è priva di essenza, è una virtù soltanto della rappresentazione, virtù di parole prive di qualunque contenuto» (F 1, 324). La terra di nessuno tra intuizioni e concetti è appunto quella della «rappresentazione», entro cui resta chiuso il pensiero morale trascendentale. Esso è incapace di porre in movimento nel concetto gli estremi fissati una volta per tutte, secondo i criteri intellettualistici che la filosofia della riflessione accoglie acriticamente dalla coscienza comune.

Il secondo punto, verso cui si rivolge la critica, è l'accennato esito identitario in cui deve inevitabilmente sboccare una ricerca che si muove esclusivamente, e con grande consequenzialità, sul piano formale. Occorre però dire che i risultati della pragmatica trascendentale e della più recente storiografia platonica riescono almeno in parte a mettere in nuova luce l'aspetto della fondazione formale, che certamente Hegel ha sottovalutato. Concentrando l'attenzione sul linguaggio, da cui consegue l'adozione metodologica del test della contraddizione performativa, il discorso della fondazione non appare più improponibile, come solo qualche decennio fa. Il dato è stato infatti recepito anche da «hegeliani» come Hösle e Jermann. Proprio con questa indispensabile ricezione si apre la possibilità di un fondamentale confronto tra la filosofia trascendentale e quella dialettica, nonché di un grande compito per la filosofia del nuovo millennio. Hegel al contrario accentua i toni della polemica, differenziando il più profondamente possibile le posizioni di Kant e Fichte dalle sue e tralasciando quasi del tutto l'attestazione dei loro meriti.

La sua critica tocca ora la «vuotezza» della legge morale: «Alla sostanza semplice, la cui essenza è proprio quella di essere semplice, è inadeguata ogni determinatezza che viene in lei posta» (F 1, 353). La moralità, fatta consistere esclusivamente nell'«accordo della ragione con se stessa», quindi nella forma della semplice identità, non può accogliere in sé dalla realtà alcuna determinazione o differenza, perché la differenza è il negativo (Spinoza) il cui sviluppo contraddice l'identità formale. Ne consegue che rispetto al «dovere puro [...] nessun contenuto determinato è dovere» (F 2, 171). Con la misura di una tale coscienza morale, nessun contenuto può reggere,

come Hegel mostra disarticolando i comandamenti più sacri e risolvendoli in aporie. Per tutti loro la prova della contraddizione performativa avrebbe permesso però un esito diverso. Dissolto ogni contenuto, «quello che al legiferare rimane, non è dunque se non la pura forma dell'universalità o in effetti la tautologia della coscienza» (F 1, 353). Nella «tautologia», che è il suo essere, la coscienza resta comunque qualcosa anzi tutto, perché essa è «il distinguere il non distinto», il porre differenze che sono solo ideali e viceversa idealizzare le differenze reali nella possibilità. Alla legge morale resta invece solo un «criterio», quello di universalizzazione, che Hegel conosce bene e adotta, ma che, come detto, sottovaluta, perché non è giunto a congiungerlo consapevolmente con il lato negativo, come è avvenuto in effetti solo nell'ultimo quarto del novecento. Ciò che rende il criterio metodologicamente operativo è infatti il procedimento negativo, e cioè l'autoriduzione all'assurdo implicita nella posizione contrapposta a quella razionale. Lo stesso procedimento che può comparire nei dialoghi di Platone, appunto perché, trattandosi di dialoghi, comprendono la dimensione illocutiva del linguaggio. È infatti solo su questo piano che le tesi enunciate possono essere riflesse sull'enunciante, divenendo suscettibili di autocontraddizione.

Le osservazioni di Hegel non mancano però di una considerevole forza argomentativa: «Sarebbe ben strano se questa tautologia, cioè il principio d'identità che per la conoscenza della verità teoretica viene riconosciuto come un criterio puramente formale, ossia come un alcunché del tutto indifferente verso verità e non verità, dovesse poi essere qualcosa di più per la conoscenza della verità pratica» (F 1, 357). Come appare anche dalla *Logica*, Hegel è diretto risolutamente verso i contenuti reali, cioè verso il logico, ma in quanto esso si manifesta nella positività e nella storia. Anche in questo senso egli è un pensatore «sintetico», come lo definisce Höslé, nel quale il lato logico formale, analitico, è importante, ma resta solo uno dei piani della ricerca. La rimozione dei contenuti, la «riflessione astratta», appare a Hegel una desertificazione del reale, privato della vitalità che è la sua determinatezza, la quale mette capo a un'insuperabile indifferenza, in cui è impossibile o arbitrario ogni orientamento valoriale: «Potrei rendere altrettanto conforme al mio indeterminato e tautologico sapere anche il contrario» (F 1, 361). La validità morale non starebbe quindi nel criterio di universalizzabilità, ma nel concreto valore che l'oggetto ha in sé: «Non dunque perché io trovo non contraddittorio qualcosa, esso è diritto; ma perché esso è il giusto, è diritto» (F 1, 360).

Il terzo punto investito dalla critica era affiorato, come si è visto, già nelle ultime *Jugendschriften*, si tratta del «conflitto permanente» tra dovere e inclinazioni: «Alla coscienza morale è momento essenziale della morale che questa senz'altro abbia verso natura e sensibilità soltanto un rapporto negativo» (F 2, 159). L'astrazione, operata dalla coscienza morale, fissa e polarizza i momenti della moralità e la varietà infinita e storicamente determinata delle situazioni reali in due estremi puramente contrapposti e reciprocamente escludentisi. Questa astrazione, che costituisce il carattere assolutamente formale della moralità, è espressa in altri termini nelle lezioni:

«Appare per l'appunto formalismo, ed è o diventa tale, tutto ciò che si riferisce alla moralità, o per meglio dire che è pensato coscientemente in tale rapporto: infatti è formale qualcosa di universale che è in opposizione all'individuo. Così appare specialmente a chi confronta l'universale con l'individuale e riflette con consapevolezza su entrambi; ma questa differenza scompare agli occhi di chi ci vive dentro e ne ha fatto suo costume» (SdF 1, 226).

La coscienza morale è una modalità del pensiero riflettente, che fissa come estremi le essenze che essa stesso ha prodotto, e appunto in questa astrazione consiste il suo «formalismo». Nella vita concreta però «universale e individuale [...] non ci si presentano nella forma dell'opposizione; soltanto nella moralità si ha propriamente questo concetto dell'individualità assoluta della coscienza, che compie tutto per sé» (SdF 1, 260). Nel movimento della realtà universalità e individualità sono assolutamente compenstrate, perché sono i momenti del concetto stesso e quindi del divenire della realtà. Nella configurazione concettuale della moralità, «il bene» viene invece pensato negativamente, cioè di fatto a partire dalla sua antitesi. Esso «si presenta [...] come qualcosa che è per un altro e che non è in sé e per se stesso, perché altrimenti esso non vorrebbe procurarsi la sua verità attraverso la costrizione del proprio contrario» (F 1, 319). La «verità» del bene non è qualcosa di affermativo, ma viene a dipendere dalla negazione del suo contrario, che

acquista una preminenza ontologica. In questo modo il positivo non è pensato come ciò che veramente è, come il primo. Nella finitezza che nasce dall'opposizione è il germe della contraddizione che conduce alle successive aporie. Costituiti come puri estremi dovere e inclinazioni, imperativo morale e sensibilità, sono «essenzialità pure» e, in quanto tali, inseparabili e impensabili l'uno senza l'altra, come l'effetto senza la causa. Ciò che è morale lo è soltanto perché non è inclinazione sensibile e viceversa. Potremmo chiamarlo il paradosso dell'indipendenza, la quale, proprio perché è indipendenza da un altro determinato, contiene ineluttabilmente dentro di sé questo altro. È precisamente ciò che accade in «quella visione monastica che determina il momento della vitalità naturale come qualcosa di puramente e semplicemente negativo, e che appunto per mezzo della separazione conferisce a tale momento un'infinita importanza per sé» (D 313). Pensare il bene solo sulla base della sua opposizione al male, cioè in modo puramente formale, significa dare al male un'importanza che non ha. Questo errore denuncia in effetti una paura del male che, come tale, è già il male stesso: «La viltà del pensiero ha paura davanti al sensibile, alla maniera dei monaci; al contrario lo spirito è presso di sé nel sensibile» (FdR 2, 377). Il negativo diventa così preminente e la sua intrusione ineliminabile, perché è necessariamente richiesta dal riferirsi ad esso del positivo. Ciò vale per la libertà formale degli stoici e ancora più chiaramente per l'ostentata controcultura dei cinici: «Anche Diogene nella botte è condizionato da quello» (F 2, 75), cioè dal mondo.

Naturalmente le differenze reali, che la tautologia formale della legge morale ha neutralizzato nell'opposizione pura, ricompaiono non appena si passa all'agire effettivo: «La moralità, in quanto nella coscienza viene posta come effettuale, sta in rapporto con un altro, con un esserci; e [...] dunque riceve essa stessa in sé l'essere altro o la differenza, onde sorge un molteplice cumulo di comandamenti morali» (F 2, 157). Le differenze reali, entro cui si muove l'agire morale, non sono contemplabili con semplici parametri formali e a questo punto devono essere accolte come «date», cioè in ultima analisi come irrelative e quindi povere di significato, perché il conferire o il riconoscere significato è un relazionare. Al contrario per Hegel la differenza concettuale non si espande nell'infinità delle circostanze, né si contrae nell'identità della coscienza con sé. Come è nel caso del mercato, essa si «particolarizza», si organizza oggettivamente in modo significativo da se stessa, cioè attraverso l'operare, solo parzialmente consapevole, di tutti.

Il contesto in cui si agisce è storico, appunto perché le «masse etiche», le differenze reali, si trovano in una determinata configurazione, e questa è ciò che preconstituisce l'orizzonte valoriale in cui la coscienza morale si trova ad agire. Tra l'identico della coscienza e l'infinita differenza della natura si colloca la mediazione del mondo culturale dell'individuo. È essa che appresta le differenze significative, la particolarità, in un territorio dell'oggettività che i principi formali non possono raggiungere, quello della mediazione reale operata e istituita dalla comunità storicamente esistente. Qua sta la necessità della «filosofia come storia della totalità etica», o della vichiana unità di filosofia e filologia. In mancanza della tematizzazione della mediazione attuata dalla comunità nella storia, la coscienza morale kant-fichtiana oscilla tra l'assoluto del dovere e il cattivo infinito della sensibilità, fissati come fossero sussistenti per sé, e collegabili quindi solo nella relazione meccanica del «dominio»: alla «concezione morale del mondo [...] sta a fondamento tanto la piena reciproca indifferenza e propria indipendenza della natura e dei fini e delle attività morali; quanto, d'altra parte, la coscienza della esclusiva essenzialità del dovere e della piena dipendenza e inessenzialità della natura» (F 2, 138). Da un lato si parte dal presupposto che dovere e inclinazioni siano «indipendenti», ma dall'altro il presupposto è che il dovere debba dominare le inclinazioni. «Questo rapporto di presupposizioni tanto contraddittorie» (F 2, 139) è ciò che, secondo Hegel, finisce per essere la ragion pratica della filosofia trascendentale.

La principale aporia che discende da questa contraddizione sta nell'assoluta correlatività dei suoi due termini, che però anche si escludono l'un l'altro. Tradotta sul piano fenomenico la correlatività antinomica si risolve in un progresso all'infinito, cioè di fatto nella inconseguibilità del fine morale. Più di tutto appare irrealizzabile il postulato dell'armonia di virtù e felicità, per il quale Kant ritiene infatti condizioni indispensabili l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. Ma

l'irrealizzabilità è contraddetta dai fatti, perché nella realtà «il dovere compiuto è tanto azione puramente morale, quanto individualità realizzata» (F 2, 140). Nel compimento di ogni atto morale l'individuo consegue quel fine presentato come irrealizzabile, perché «quando il soggetto sente l'azione come ciò che è suo e in cui si realizza, egli è anche felice»⁸⁹. Per Hegel il bene non è un al di là inattuabile, ma per l'essenziale è sempre già attuato. Per la filosofia trascendentale invece «il compimento di questa armonia è da rinviare sempre all'infinito, perché se essa realmente si avverasse, la coscienza morale si toglierebbe. La moralità infatti è soltanto coscienza morale come l'essenza negativa, per il cui puro dovere la sensibilità ha soltanto un significato negativo ed è soltanto non conforme» (F 2, 142). Hegel riprende contro Kant l'argomento di Hobbes contro il sommo bene aristotelico. Il fatto che l'armonia si realizzi, implicherebbe la completa moralizzazione delle inclinazioni, che quindi non sarebbero più tali. Viceversa, privata del positivo, che le è oggetto, la moralità resterebbe solo una vuota negazione. Essa si trasforma così da «negazione determinata» in negazione semplice, cioè puro nulla: «Nell'armonia dilegua la moralità come coscienza, cioè la sua realtà, proprio come nella coscienza morale o nella realtà dilegua la sua armonia. La perfezione perciò non è realmente raggiungibile, ma da pensarsi solo come un compito assoluto, cioè come un compito che resta senz'altro compito» (F 2, 142). Anzi di più, essa è la contraddizione di «un compito che deve restare compito e tuttavia venir compiuto» (F 2, 143).

Secondo Hegel, nella «postulazione» dell'«armonia, la moralità rinuncia a se stessa, dato che fa parte della moralità proprio quella opposizione (dis-armonia) che nell'armonia viene tolta»⁹⁰. Risulta allora che non è neppure esatto parlare di progresso morale, trattandosi piuttosto di regresso: «Nella moralità il progredire sarebbe piuttosto un avviarsi al tramonto di lei. Cioè la meta sarebbe il nulla [...], sarebbe il togliere la moralità e la coscienza stessa; ma farsi sempre più dappresso al nulla significa decrescere» (F 2, 155). Da tutto ciò consegue che «il volere stesso richiede [...] che il suo fine non sia realizzato ed in tal modo è espressa esattamente la finitezza del volere» (E 1, 456 agg.). Il vizio d'origine della moralità kant-fichtiana è nella «finitezza», ma non in quella dell'uomo, bensì dei concetti dell'intelletto, i quali sono finiti perché sono fissati unilateralmente in una determinazione antitetica insuperabile, in un «aut-aut»: o dovere o inclinazioni. Hegel si sforza di riportare queste antitesi alla loro vera natura, che è «fluida», giacché si tratta soltanto di «enti di ragione», mostrando che l'essenza del movimento della realtà, del divenire, è proprio il porre l'opposizione e l'astrazione per poi superarle.

3. 4. La moralità. Fenomenologia storica: la tragedia di Socrate.

Mentre la sostanza dell'eticità permane trasformandosi ed evolvendosi, e non è possibile una comunità senza un *èthos*, la coscienza morale è secondo Hegel un fenomeno storico. Essa sorge in Grecia con l'avvento dell'illuminismo sofistico. Il processo di decomposizione delle forme tradizionali dell'*èthos* inizia quando l'individuo si costituisce per sé e dal suo punto di vista (*homo mensura*), che si fonde non senza problemi con quello della ragione, sottopone all'esame dell'«intellezione» (*Einsicht*) il mondo in cui vive. A questo punto «l'immediato non ha più validità: deve giustificarsi dinanzi al pensiero» (SdF 2, 67). Nasce così l'indipendenza del pensiero riflessivo che, giungendo al sé nel singolo, si rende autonomo dal contesto che l'ha prodotto. Vico afferma che questa evoluzione della coscienza si realizza attraverso l'esperienza vissuta della dialettica nelle assemblee democratiche (cfr. 1. 3), e sembra difficile contraddirlo in base a ciò che mostra la storia. Anche Hegel peraltro afferma che la democrazia è preconditione della Sofistica, ma senza giungere a far derivare il pensiero riflessivo dall'esperienza della prassi politica assembleare. Di fatto il pensiero astrante e riflessivo è il «mezzo» che il singolo adopera per costituirsi come tale, estraendosi dal guscio della comunità, al punto che è difficile distinguere tra esso e il singolo stesso, e i contemporanei non potevano farlo.

⁸⁹ Franco Chiereghin, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Carocci, Roma 2008, p. 130.

⁹⁰ Marco Ivaldo, *La «concezione morale del mondo» e le sue distorsioni nella Fenomenologia dello spirito. Una ricostruzione critica*, in «Il cannocchiale», 3, 2007, p. 186.

Il fenomeno storico mostra che il «principio della libertà soggettiva [...], che sta a fondamento della cultura moderna, [...] si manifestò anche nel mondo greco, ma come principio di corruzione della sua vita politica» (SdF 2, 257). Con «corruzione» naturalmente non si allude alle malversazioni dei governanti a danno dei governati, ma si intende qualcosa di molto più profondo, che escludeva appunto questa divisione. Si tratta del dissolvimento della *pòlis* per il venir meno della sua fondamentale e indifferenziata struttura etico-religiosa, contro la quale si dirige in primo luogo la forza del riflettere relativizzante. Questo conflitto elettivo è insito nell'origine stessa del pensiero riflettente, che prende le mosse proprio dall'antitesi tra *phýsis* e *nòmos*, che passa subito in quella tra l'in sé e il per sé o per noi: «Il sé [...] tutto riduce a concetto, cancella ogni oggettività e trasmuta ogni essere in sé in un essere per sé» (F 2, 45). Ciò che nell'eticità ingenua è un assoluto, nella coscienza riflessiva appare innanzitutto come qualcosa di relativo al soggetto. Inizia la scissione del sapere immediato in una fede e in un sapere cosciente che si oppongono frontalmente.

La crisi dell'*èthos* tradizionale è portata a coscienza dai sofisti, ma ciò era possibile solo perché essa oramai pervadeva l'intera società greca: «In questo periodo il popolo ateniese era giunto esso stesso a quel grado di cultura, in cui la coscienza singola come indipendente si separa dallo spirito universale, e diviene per sé» (SdF 2, 107). L'autonomia, che il singolo si va conquistando, entra in un conflitto irresolubile col tessuto dell'eticità ingenua, che vive solo della fiducia preriflessiva e quindi preindividualistica. Il conflitto sbocca inevitabilmente nella sfera politica, perché la politica della *pòlis* è la traduzione diretta della sua eticità: «Poiché [...] questo nuovo principio al suo apparire nel mondo greco entrò in collisione con lo spirito sostanziale e col modo di sentire del popolo ateniese, la reazione era inevitabile: infatti il principio del mondo greco non poteva sopportare il principio della riflessione soggettiva» (SdF 2, 104). La struttura etica della *pòlis* non ha la possibilità di lasciare libero sviluppo dentro di sé al principio soggettivo-riflessivo, come può invece uno Stato moderno, perché esso dissolve l'eticità ingenua e quindi la *pòlis* stessa.

Atene è all'avanguardia nell'evoluzione storica, perché in essa si concentra il fiore della cultura greca. È qui allora che deve manifestarsi nel modo più evidente la «reazione» della *pòlis*, che tenta di reprimere le manifestazioni del principio individuale per conservare intatta la socialità etica, come farà anche Platone nella *Repubblica*. Un tentativo che, per dirla con Marx, vuole «far girare all'indietro le ruote della storia». Gli apici della reazione sono i processi ad Anassagora, Protagora e allo stesso Socrate. In modo niente affatto reazionario, Hegel giustifica quei processi come una legittima difesa da parte della comunità, imponendo così una totale revisione storiografica, in particolare del rapporto tra Socrate ed Atene. Egli però non misconosce i grandi diritti di Socrate e dei sofisti. Occorre anzi ricordare che solo da lui la visione della Sofistica è stata depurata dalle millenarie incrostazioni moralistiche e collocata nella sua giusta luce di fenomeno culturale epocale. La reazione dello Stato secondo Hegel è giusta e necessaria: «Il popolo ateniese aveva [...] non solo il diritto ma anche il dovere di reagire secondo le leggi» (SdF 2, 104). Hegel adduce per questo una ragione precisa: «Nei nostri ordinamenti l'universale dello Stato è un universale in senso più rigoroso, che permette agli individui di muoversi più liberamente, giacché essi non possono diventare altrettanto pericolosi a questo universale» (SdF 2, 99). Lo Stato non è ancora un «universale rigoroso», «concetto» dirà più avanti, ma solo costume accettato e vissuto in modo immediato, ingenuo: «Nel costume lo Stato ha propria esistenza immediata» (D 417). Lo Stato non si è ancora sufficientemente sviluppato nelle strutture reali dello spirito oggettivo, ma vive soprattutto nella soggettiva e immediata continuità delle coscienze e nel costume, per i quali è esiziale il pensiero divergente: «Lo spirito di questo popolo in sé, la sua costituzione, la sua vita intera, riposava sul costume, sulla religione, e senza questo elemento in sé e per sé saldo non poteva sussistere» (SdF 2, 85). L'istituto giuridico dell'ostracismo è lo strumento di autodifesa dell'*èthos*, del quale Atene si era dotata per ricondurre alla necessaria eguaglianza di liberi cittadini, cioè all'uniformità del costume, la *hýbris* dei singoli. Questo carattere etico della democrazia della *pòlis* è però anche quello che contrasta con il suo tendenziale universalismo, ed è quindi un altro fattore della crisi.

Il discorso sulla «fede», cioè sulla religione vista soltanto dal lato della convinzione della coscienza individuale, che Hegel nella *Fenomenologia* fa in rapporto all'illuminismo settecentesco, vale anche per l'illuminismo attico. Lo testimoniano nel modo migliore i suddetti processi, il cui comune capo d'accusa è l'empietà: «L'oggetto peculiare contro il quale la pura intellesione dirige la forza del concetto, è la fede intesa come la forma della pura coscienza, forma che alla pura intellesione in quel medesimo elemento è contrapposta» (F 2, 86). Questo è il motivo fondamentale per cui i vari illuminismi dirigono la forza del concetto in primo luogo contro la religione. Fede e intellesione si contrappongono frontalmente, perché vivono nello stesso «elemento» della «pura coscienza», cioè del pensiero che si è elevato dalla molteplicità dell'esserci all'unità dell'essenza. La fede è intellesione quanto la coscienza critica illuminista, solo che per la prima l'essenza è oggettiva (dogmatismo), mentre per la seconda l'essenza è il soggetto stesso (scetticismo e idealismo, ma anche individualismo utilitaristico). Collocandosi sullo stesso piano logico, la loro differenza è assoluta, quindi è immediatamente «contrapposizione». L'aspetto più appariscente della critica illuminista è così quello razionalistico, col quale esso investe l'«ingenuità» dei fondamenti mitici della religione:

«Il pensiero va in cerca di principi generali coi quali giudicare tutto ciò che deve avere valore per noi; e per noi non ha valore se non ciò che si conforma a tali principi. Il pensiero prende dunque a comparare il contenuto positivo con se stesso, a dissolvere la precedente concretezza della fede, da un lato col frazionare il contenuto, dall'altro con l'isolare queste particolarità, questi speciali punti di vista e lati e fissarli ciascuno per sé» (SdF 2, 8).

Il pensiero riflessivo distanzia l'oggetto con l'astrazione, estraendolo dal contesto. Esso viene «comparato» col pensiero stesso, attraverso l'analisi del contenuto e dei suoi momenti logici, i quali ultimi vengono «isolati» e «fissati» come indipendenti, ma pure come opposti. In questo modo l'oggetto è condotto inevitabilmente alla contraddizione. È il procedimento di Protagora visto nel primo capitolo. Con questa «potenza del pensiero» che «considera tutto dialetticamente», i Sofisti resero «vacillante ciò che in Grecia era costume (religione, doveri, leggi, osservati senza averne consapevolezza), giacché questo contenuto limitato veniva in collisione con altro» (SdF 2, 23).

Non c'è «principio» di esplicazione della realtà che possa sopportare l'esame della riflessione radicale senza entrare in contraddizione. Se non fosse così, non ci sarebbero i problemi di fondazione cui si è accennato. Tanto meno poteva reggere l'esame del pensiero riflessivo un'antica «religione di fantasia», quale era quella greca. I termini appaiono dunque inconciliabili. Ciò che dal lato degli illuministi e della stessa ragione è il diritto al libero esame, da quello della religione deve necessariamente apparire una bestemmia, e tale fu a buon diritto giudicato anche il semplice agnosticismo di Protagora. Dissolvendo i principi dell'eticità e della religione, peraltro ancora difficilmente differenziabili in quella fase evolutiva, il libero esame colpiva i due pilastri della società ateniese, come di ogni cultura antica o primitiva: «Poiché l'essenza dello stato ateniese consisteva nello spirito generale, e la fede religiosa degli individui in questo spirito era la loro essenza; con lo scomparire di questa fede scompare anche l'essenza intima del popolo, giacché lo spirito non è ancora concetto, come nei nostri stati» (SdF 1, 360). Col «vacillare» della religione vacilla anche l'*èthos*, che non è giunto a fondarsi nel «concetto», perché appunto è solo costume senza la forma della soggettività cosciente, che sta proprio dal lato della religione. La religione è quindi l'«essenza» dell'eticità ateniese («spirito generale»), e sta ad essa come l'«autocoscienza» alla «coscienza». In quanto entrambe secondo Hegel sono sapere, la religione, in quanto sapere cosciente, è allora il momento teoreticamente superiore nel fondamento dello Stato. Il fatto che nella religione lo «spirito» sia solo come rappresentazione e non come «concetto», significa che il fondamento dello Stato ateniese non stava in un principio che potesse accogliere completamente in sé il proprio contrario, cioè l'individuo. Lo Stato antico non era un «universale rigoroso», perché era ancora chiuso nella sua identità immediata, naturale, e non si era ancora estraniato e differenziato in se stesso attraverso il movimento della *Bildung*, per poi riprendere in sé le proprie astrazione, secondo la dinamica evolutiva propria dello «spirito». Nei termini della concreta necessità storica, lo Stato antico non aveva ancora sviluppato gli organi (*media* strumentali,

istituzioni, ecc.), coi quali poter concedere al singolo un'indipendenza maggiore, di quanto possa l'eticità ingenua senza dissolversi, come poi di fatto accadde.

«Lo Stato ha perduto la sua forza, che consisteva nella continuità dello spirito generale non interrotta dai singoli individui, sì che la coscienza individuale non conosceva altro contenuto, altra sostanza all'infuori della legge. Il costume ha perduto in saldezza, poiché si diffonde la convinzione che l'individuo debba crearsi le sue massime speciali. Che l'individuo debba provvedere alla propria eticità significa che egli diventa morale; scompare il costume pubblico e appare la moralità: i due fenomeni sono concomitanti» (SdF 2, 66).

La «continuità» essenziale delle coscienze è ora «interrotta» dall'emergere al di sopra della sua compatta superficie etica di individui che sono «a sé l'essenza». Nel generale dissolvimento del «costume pubblico», gli individui ora devono cercare da sé i principi a cui conformare il proprio agire. Compagno l'etica rischiarata di Protagora e la filosofia morale di Socrate: «In quanto [...] l'etico è per un lato eticità, per l'altro moralità, la dottrina di Socrate è propriamente morale, perché vi predomina il lato soggettivo. [...] L'eticità invece è ingenua, consistendo piuttosto in ciò, che quello che è bene in sé e per sé venga conosciuto e posto ad effetto» (SdF 2, 43). Nell'eticità il «bene» è semplicemente e aproblematicamente un essere indipendente dalla coscienza, che ha la sua base nel sapere della comunità. La riflessione soggettiva sull'eticità si pone inevitabilmente oltre di essa, e in ciò per Hegel consiste la moralità: «Che gli individui sappiano che cosa sia il bene, [...] questo rapporto lo chiamiamo precisamente moralità, mentre il costume quel che deve fare lo fa inconsciamente» (SdF 2, 68).

Nella progressiva distruzione dell'eticità ingenua l'uomo realizza un grande progresso nei suoi sforzi di comprensione del mondo e di se stesso: la «coscienza morale [...] vuole capire, vuole sapere che quella [legge] è stata anche in verità costituita come legge: vale a dire: esige di trovarsi in essa come coscienza» (SdF 2, 65). L'uomo razionale, per accettare alcunché, deve persuadersi con buone ragioni della sua validità. Questo è il senso della vita e anche della morte di Socrate, per il quale «una vita senza esame non merita di essere vissuta». Hegel non esita perciò a definire Socrate non un semplice «maestro di moralità, ma [...] piuttosto l'inventore della morale» (FdS 226) e, in base alla prospettiva storica da lui delineata, l'affermazione sembra incontrovertibile. Dopo i primi tentativi di Protagora, dei quali sappiamo però troppo poco, è con Socrate che si realizza «la grande svolta della storia» (SdF 2, 108), attraverso la quale si produce «una nuova forma del mondo» (D 243). Hegel concorda con la tradizione nel ritenere Socrate colui che oltrepassa l'*èthos* in direzione di una concezione del bene prodotta nel soggetto dalla pura ragione e fondata sulla libera convinzione della coscienza. «Dopo di lui il genio della convinzione interna è diventato la base, su cui l'uomo deve erigere tutto il rimanente» (SdF 2, 50).

Il popolo ateniese riconobbe il pericolo rappresentato da questo insegnamento fondamentale di Socrate. Esso nel processo entra in effetti nella motivazione di entrambi i capi d'accusa, perché anche l'empietà non gli fu imputata nel senso in cui era stata contestata ad Anassagora o a Protagora. Socrate infatti si era astenuto non solo dal dire, come il suo maestro Anassagora, che gli astri non erano dèi bensì «pietre infuocate», ma anche dall'agnosticismo di Protagora. La sua empietà non è semplice blasfemia, ma qualcosa di molto più pericoloso per la città. Il capo d'accusa è motivato infatti con l'aver egli introdotto nuove divinità. Si tratta naturalmente di ciò che Socrate chiamava il suo demone interiore, che contrastava con il costume degli oracoli. Vico come Hegel spende molte parole per descrivere questo aspetto della mentalità antica, per noi difficilmente comprensibile, che «pensare si può, ma non mai immaginare». Questo è forse il lato più caratteristico della coscienza mitica la quale, avvertendo certo più di noi il destino imperscrutabile cui è consegnato ogni agire umano, affidava al responso divino l'onere delle decisioni pratiche che uscivano dall'ordinario. Infatti «gli oracoli sono necessari dovunque l'uomo non si senta ancora così indipendente e libero internamente da poter trarre la decisione soltanto da se stesso» (SdF 2, 82). Il demone di Socrate esprime in forma mitica l'interiorizzarsi della decisione nel soggetto e l'inizio della costituzione del *forum intus* della coscienza individuale come istanza assoluta: «Socrate, col trasferire in se stesso l'accidentalità della decisione, avendo il suo demone nella

propria coscienza, sopprimeva l'universale demone esteriore, al quale i Greci attribuivano il fatto della decisione» (SdF 2, 91).

Hegel ratifica la colpevolezza di Socrate anche per l'altro capo d'accusa, la corruzione dei giovani. L'insegnare ai giovani a decidere in base alla propria convinzione, non poteva essere tollerato in una società in cui il ruolo della famiglia era assai più importante che nella nostra: «Presso gli ateniesi il vincolo etico tra genitori e figli era molto più saldo, molto più fondamentale per la vita etica, che non nella società odierna, in cui predomina la libertà soggettiva: la *pietas* familiare costituiva la nota tonica dello stato ateniese» (SdF 2, 99). L'insegnamento di Socrate qui assume un preciso tratto antietico: l'«ingerenza morale» di «un terzo» nell'unità della famiglia «offende l'eticità nella sua forma più essenziale. Questa unità, questa fiducia è il latte materno dell'eticità, che fa crescere l'uomo» (SdF 2, 97). Hegel giustifica quindi anche la rappresentazione di Socrate data da Aristofane, che invece ancora Vico accusava ingenuamente di essere stato la causa della «rovina» di Socrate. La descrizione, che Hegel fa degli effetti del libero pensiero in campo morale, potrebbe essere sottoscritta senza problemi dall'autore delle *Nuvole*:

La «coscienza della moralità diventa facilmente pericolosa e fomenta l'arroganza dell'individuo, questo fumo dell'opinione di sé, che proviene dalla sua coscienza di potersi a suo arbitrio decidere per il bene. L'io è il signore, quello a cui spetta di scegliere quale sia il bene: e qui sta la presunzione che io mi creda un uomo eccellente» (SdF 2, 69).

Superbia e presunzione sono i pericoli che incombono ogni istante sull'assolutizzazione della coscienza individuale, nella moralità come nel resto dell'esistenza.

Ovviamente la revisione hegeliana dell'interpretazione, che di Socrate dava la tradizione, non si limita a capovolgerne il giudizio, dando ragione ad Atene e torto a Socrate. Rifuggendo metodicamente l'unilateralità dei principi e lasciando così campo aperto al loro reciproco movimento dialettico, Hegel coglie concretamente il senso profondo del conflitto tra Socrate e Atene, dandone un'interpretazione che è difficile non considerare quella autentica. L'essenziale della verità storica, così conseguita, sta quindi nel riconoscimento dell'eguale diritto delle parti in conflitto. L'uguale diritto, che proprio per questo è anche uguale torto, dati però oggetto, modalità ed esito della vicenda, assume qui una connotazione squisitamente tragica: «Il destino di Socrate è schiettamente tragico [...]. Egli impersona l'universale fato tragico del costume, la tragedia di Atene, la tragedia della Grecia» (SdF 2, 106). Come un segno del destino o dell'ironia della storia, l'atto finale della civiltà greca, oramai avviata a un tramonto comunque ricchissimo di frutti ulteriori, si configura in quella stessa forma che era stata il vertice della sua incomparabile arte. In particolare la tragedia reale di Socrate somiglia a quella rappresentata da Sofocle nell'*Antigone*. Per Hegel quella tragedia è certamente «la più alta», ma resta dubbio se in quanto a fantasia l'arte, anche la più sublime, possa effettivamente superare la concreta vita degli uomini, dato che quella proviene da uno solo e questa da tutti.

In entrambe le tragedie l'antagonista è lo Stato. Là nella figura tradizionale di un re patriarcale, Creonte; qui nella sua forma perfettamente sviluppata, l'assemblea deliberante dei liberi cittadini. La motivazione di Antigone è però etica, mentre quella di Socrate è morale, perché ciascuno dei due assume su di sé uno di questi due principi. Antigone impersona un principio più primitivo rispetto al principio statale. Infatti l'opposizione tra «la legge della sostanzialità soggettiva senziente», che si incarna nella legge del sangue, e «la legge dello stato [...] è la più alta opposizione etica e perciò quella più tragica» (D 317). Qui il conflitto è interno all'eticità. Sia Antigone che Creonte sono caratteri del tutto etici. Socrate invece si mette contro l'eticità in nome di un principio progressivo. Agisce e muore a beneficio del mondo futuro, oltre che per l'integrità della propria coscienza morale. Hegel ritiene che il dramma di Socrate sia stato il compimento tanto della civiltà, quanto della tragedia greca, benché avvenisse non sulle scene ma nella realtà. È una grandiosa espressione della razionalità della storia, il fatto che l'ultimo dramma della Grecia classica rappresentasse l'*èthos*, di cui lo Stato è la soggettività, che andava a fondo nella collisione col nuovo principio, l'individuo.

Per la verità la geniale interpretazione di Socrate come di un personaggio tragico, al modo del *mýthos* narrato da Protagora, convince per la sua bellezza, ma sembra non attagliarsi perfettamente ai criteri del tragico enunciati nella *Fenomenologia*. Dice qui Hegel: nell'autentica tragedia «non si assiste [...] al brutto spettacolo di una collisione tra passione e dovere, e nemmeno a quello comico di una collisione di doveri contro doveri» (F 2, 23). Egli, anche in considerazione del fatto che la morale antica non è deontologica, rifiuta la definizione del tragico come collisione di doveri, attribuendola piuttosto al comico. La sua obiezione è motivata dal fatto che «l'eticità consiste essenzialmente in questo immediato decidersi, e quindi per la coscienza soltanto l'una legge è l'essenza» (F 2, 24). Non si può quindi parlare di conflitto di doveri, perché gli antagonisti non riconoscono come tale il dovere dell'altro: «La coscienza etica, decisa per l'una delle due potenze, è essenzialmente carattere; per essa non c'è l'uguale essenza di entrambe; onde l'opposizione appare un'infelice collisione del dovere solamente con l'effettualità priva di diritto» (F 2, 24). Nell'adesione immediata a un principio, che diventa natura, carattere dell'individuo tragico, la causa dell'antagonista appare non un dovere, ma una sorta di cieca necessità naturale. Di conseguenza per Hegel la definizione è inadatta al tragico ed è adatta piuttosto al genere opposto: «Comica è la collisione dei doveri perché esprime la contraddizione, e precisamente quella di un opposto assoluto; esprime dunque l'assoluto e, immediatamente, la nullità di questo cosiddetto assoluto o dovere» (F 2, 23). Il comico consiste in una oscillazione tra principi che li svuota del loro valore, facendone affiorare il lato ridicolo.

Secondo questo canone la tragedia di Socrate, pur mancando del lieto fine, sarebbe una commedia, perché non sembra che in essa i protagonisti non riconoscano assolutamente il dovere contrapposto. Ciò può essere vero per la città, infatti «lo Stato può [...] riconoscere la coscienza morale [*Gewissen*] nella sua forma peculiare, cioè come sapere soggettivo, tanto poco quanto nella scienza possono avere una validità l'opinione soggettiva, l'assicurazione e l'appello a un'opinione soggettiva» (D 263). Non sembra invece che questo valga per Socrate, il quale anzi fino all'ultimo momento manifesta pieno ossequio per le leggi dello Stato. Di fatto però, secondo Hegel, la condanna di Socrate «non può ritenersi punizione dei trascorsi, di cui fu ritenuto colpevole; giacché soltanto il fatto che non volle assegnarsi egli stesso la pena, sprezzando così il potere giudiziario del popolo, provocò la condanna a morte» (SdF 2, 102). Secondo l'«ottima istituzione» del diritto ateniese della controproposta (*antitimàsthai*), Socrate, dopo essere stato giudicato colpevole, avrebbe dovuto proporre da se stesso la propria pena ai giudici. La sua «sprezzante» proposta di pena fu però ironicamente quella di essere mantenuto a spese dello Stato nel Pritaneo (*Apol.* 36d). Hegel adduce la testimonianza di Senofonte per far notare che l'assegnazione della pena avrebbe comportato implicitamente il riconoscimento del tribunale, cioè dello Stato, come un principio superiore a quello della sua coscienza: il «rifiuto [...] di assegnarsi una pena [...] contraddice in certo modo a quanto egli disse più tardi in carcere» (SdF 2, 100-1). Il rifiuto contraddice cioè il suo apparente ossequio per la legge dello Stato e dovremmo dire, come Hegel in effetti autocensurandosi non fa del tutto esplicitamente, che questa contraddizione appare piuttosto «ipocrisia, che è la massima fra le ironie» (SdF 2, 58). Socrate in realtà, rifiutando di avanzare la controproposta, mostra di fatto di non riconoscere la legge, in cui s'incarna l'*èthos* del suo popolo, come principio superiore alla propria libertà di coscienza. Egli quindi si contraddice, manifestando il proprio lato di cattiva coscienza, cioè il disprezzo per i concittadini riuniti in assemblea giudiziaria. L'ironia e l'ipocrisia hanno dunque una parte in questa vicenda tragica: «Il tragico della sua ironia è [...] nel contrasto tra la sua riflessione soggettiva e il costume dominante. Ed essa non è consapevolezza di superiorità su di essa, ma l'ingenuo proposito di condurre col pensiero al vero bene, all'idea universale» (SdF 2, 58-9). Questa è l'interpretazione sul piano psicologico, che Hegel dà dell'intenzione sottesa al comportamento di Socrate nel processo.

Si potrebbe dire che la colpa decisiva di Socrate stia proprio nell'imperfezione della sua ironia, o in un difetto di autoironia, che non lo distacca da se stesso al punto da essere «superiore» alla sua stessa «riflessione soggettiva» e riconoscere veramente i diritti della controparte. Anche nel suo primo e più alto esempio la moralità non riesce dunque a superare quello che per Hegel è il suo

limite soggettivistico. L'ipocrisia è la parte di colpa di Socrate nel grande dramma recitato da lui e dalla città. Ma proprio questa colpa, siccome implica il misconoscimento di fatto del principio opposto, è l'elemento che eleva l'azione a tragedia conforme al canone hegeliano. La colpa è essenziale all'eroe tragico: «Il grande uomo deve essere colpevole e accettare la grande collisione» (SdF 2, 106). Ma come nelle *Eumenidi*, le potenze nemiche alla fine si conciliano nello scioglimento tragico. Socrate accetta serenamente il giudizio della città e gli ateniesi presto riabilitano Socrate, riconoscendo oramai nel suo principio il loro proprio. «La conoscenza ha provocato il peccato originale, ma reca anche il principio del riscatto» (SdF 2, 107), è la conclusione di Hegel. Ciò significa che la conoscenza è il principio della scissione, ma anche della conciliazione.

3. 5. La moralità nella continuità etica. *Pars costruens*: la coscienzialità. Analisi dell'ultima parte del capitolo *Spirito* della *Fenomenologia dello spirito*.

Il drammatico succedersi ciclico delle figure dello «spirito» che, come cultura, attraversa tutti i momenti dell'estraneazione dell'uomo da se stesso, è un uragano che però smuove soprattutto la superficie del mondo umano. Anche quando incide con la massima profondità sulle strutture sociali e culturali, dissolvendole per molti aspetti, come con la rivoluzione, non giunge a toccare effettivamente il fondamento profondo che sostiene quei rapporti. Pur nella progressiva accelerazione evolutiva, il tempo storico in cui diventano visibili le sue trasformazioni è quello lentissimo del flusso profondo, secondo la nota immagine di Braudel. Si rivoluzionano gli stati, non le coscienze. Né la rivoluzione francese né quella russa hanno veramente potuto cambiare quelle culture. Ad es. in nessuno dei due casi è riuscito ciò che sta invece riuscendo alla volontà anonima del consumismo ideologizzato, l'estinzione della religione. Al contrario, le loro rivoluzioni appaiono piuttosto una caratteristica espressione dell'*èthos* di quei due popoli. Non è possibile incidere sul fondamentale tessuto coesivo della comunità, sia statale che locale, per semplice decisione politica, anche per un regime quasi secolare come quello bolscevico. L'astrazione dai rapporti etici da parte del diritto e della forza dell'impero romano ad es. non era certamente l'*èthos* particolare, che di fatto teneva insieme ciascuna delle multiformi comunità nazionali dell'impero e i loro sottoinsiemi.

Nell'evolversi e nell'avvicinarsi delle forme della cultura la continuità di fondo delle coscienze riposa sempre sulla libera comunicazione, attraverso la quale ci si riconosce reciprocamente nella comune razionalità, che nei rapporti pratici si chiama giustizia. Attraversando tutte le figure dell'estraneazione, l'elemento basilico dell'eticità resta uguale a se stesso: «La disposizione [*Gesinnung*] etica consiste [...] nell'insistere fermamente su ciò che è il giusto e nell'astenersi dal muoverlo, dal sommuoverlo e dal derivarlo» (F 1, 360). La vera coscienza morale è quella che agisce sulla base della propria convinzione immediata, mentre la moralità astratta è discorso, per di più essenzialmente monologico, e quindi non è nemmeno un agire comunicativo: «Tale coscienza è puro spirito coscienziale [*Gewissen*] o coscienzialità spregiante una concezione morale del mondo di quella sorta; essa è entro se stessa lo spirito semplice certo di sé il quale, senza la mediazione di quelle rappresentazioni, agisce immediatamente in modo coscienziale, avendo in questa immediatezza la sua verità» (F 2, 161). Il passaggio dalla «verità» dell'eticità alla «certezza» della moralità, attraverso l'estraneazione della cultura, è il movimento inverso rispetto a quello pratico: è conoscenza. È la contrazione dell'*èthos* nell'autocoscienza, il «ritorno» dell'oggettivo al soggettivo, ovvero il riflettersi dell'immediatezza dell'*èthos* nella soggettività dell'uomo consapevole. Senza però lo «spregio» per la morale astratta, la figura terminale dello spirito oggettivo non si distinguerebbe in nulla dalla prima, cioè dalla «immediatezza» della coscienza etica ingenua quale si incarna in Antigone. «Ora ritroviamo l'immediatezza che faceva del mondo etico una specie di natura»⁹¹, osserva Hyppolite. Il sapere morale della coscienzialità è

⁹¹ Jean Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, trad. Gian Antonio De Toni, La nuova Italia, Firenze 1972, p. 615.

«immediato». Non ha dunque la forma del sapere trasparente a se stesso, bensì quella oscura e confusa del *sentimento*.

La coscienziosità ha in effetti attraversato sotterraneamente tutti i rivolgimenti culturali, conservando intatta la fiducia che, quando si voglia effettivamente agire e non parlare soltanto, non occorre la filosofia perché l'uomo onesto sappia che cosa è il bene. Lo sa appunto perché è onesto e saperlo è l'onestà: «L'immediato sapere del sé certo di sé è legge e dovere; la sua intenzione, proprio perché è la sua intenzione, è il giusto» (F 2, 180). Questa è la fondazione hegeliana della moralità nel capolavoro jenese. Nel manuale che Hegel stava approntando per le lezioni liceali la formulazione è esplicita: «Il sentimento è [...] nella morale un momento essenziale. Esso consiste nel fare il dovere perché così deve essere» (Pr 30-1). Nella *Filosofia del diritto*, discutendo la posizione di Pascal, Hegel traduce il luogo di Aristotele (*Et. Nic.* 1110b, 28-35) che si può considerare la sua fonte principale in merito al carattere immediato del sapere morale della coscienziosità: «“Ogni uomo cattivo non conosce ciò che va fatto e ciò che va omissso, e appunto questa mancanza è ciò che rende gli uomini ingiusti e in generale cattivi. La non conoscenza della scelta fra il bene e il male non rende involontaria (non imputabile) un'azione, bensì soltanto cattiva”». Alla citazione segue un elogio della «profonda visione» aristotelica riguardo al «nesso tra conoscere e volere» (D 269 n.). È chiaro che Hegel adduce l'autorità di Aristotele a sostegno della tesi dell'essenzialità del sapere immediato nella sfera morale. Ciò è una conferma del fatto che la sua posizione di fondo non si è modificata nel tempo. Occorre però rilevare che l'argomentazione è in effetti indiretta, perché nell'opera il tema non viene trattato. D'altronde anche nella *Fenomenologia* esso non viene dichiarato del tutto espressamente, ma richiede una ricostruzione. Lo stesso Hyppolite registra il fatto senza particolare rilievo: «Il sé si sa come assoluto, ha immediatamente il dovere nel suo sentimento di ciò che è per lui il dovere»⁹². Qui la strada di Hegel si divide irrevocabilmente da quella di ogni morale formale o puramente razionale.

Notoriamente la grande difficoltà in filosofia e nelle scienze umane è che la teoresi s'involge riflessivamente nel suo oggetto. In questo senso la teorizzazione della morale presenta questa pericolosa ambiguità: la prospettiva morale elaborata dal filosofo è una semplice esplicitazione della moralità praticata di fatto dall'uomo comune o è una costruzione puramente razionale di come si debba essere morali, dunque un dover essere del dover essere e in ultima analisi una morale per filosofi? Ad es., il principio di universalizzazione (*Universalisierungsprinzip*) del filosofo è presente *actu* nell'agire effettivo degli uomini o è una possibilità interna esplicita solo per lui? È chiaro che alla quasi totalità degli uomini occorrerebbe una dura maieutica, perché il principio venga adoperato consapevolmente. Il principio stesso, nella sua forma cosciente, è dunque indispensabile alla teoria ma non all'agire morale, a meno che non si supponga che sia nella coscienza in altra forma, cioè in quella che Hegel chiama appunto immediatezza e sentimento. L'agire onesto, come ogni prassi, deve precedere la teoria, perché qualsiasi consorzio umano, pure «una banda di ladri», nonché un popolo di presunti o anche sedicenti demoni, non può sussistere senza una qualche «giustizia» (*Resp.* 351c-d).

Fichte ha ribadito che la vera filosofia non inventa niente, ma si limita ad esplicitare ciò che la coscienza comune fa. Hegel ha fissato questo pensiero nella sua bella interpretazione simbolica della civetta di Minerva e vi si attiene fermamente, come ad es. nella sua posteriore, criticatissima concezione dello Stato. Anche in quel caso però la sua trattazione non si pone affatto il «compito di inventare e dare una teoria dello Stato» (D 45), come invece finisce per fare proprio Fichte, ad es. con la sua «invenzione di un eforato» (D 467). Invece «l'insegnamento che può contenere come scritto filosofico non può consistere nell'istruire su come deve essere lo Stato, ma piuttosto su come esso, l'universo etico, deve essere conosciuto» (D 61). Così anche qui non si tratta allora della morale perfetta, che già per questo è irreali, per quanto anche la teorizzazione di questo lato formale, malgrado Hegel, sia indispensabile alla filosofia. Si tratta invece della moralità che «c'è», dunque innanzitutto del sentimento, perché anche nella sfera della libertà «la scienza ha solo il

⁹² Ivi, p. 616.

compito di portare a coscienza il lavoro proprio della ragione della cosa» (D 121). A meno che non si voglia far dipendere la moralità dell'uomo comune dalla conoscenza della filosofia morale. Sembra però più ragionevole ritenere che «gli uomini non hanno avuto bisogno di attendere la filosofia per ricevere la coscienza, la conoscenza della verità» (FdR 1, 327).

A questo punto però il cammino viene sbarrato dalla filosofia teoretica di Kant e dalla sua cosiddetta teoria dell'anfibolia, che secondo Hegel comporta la scissione assoluta di sensibilità e pensiero, di intuizione e concetto, separazione che pure aveva permesso i notevoli risultati dell'estetica trascendentale. Di fatto grazie a Kant il dualismo cartesiano è giunto alla sua massima penetrazione nell'animo umano. La scissione di interno ed esterno, anima e corpo, teorizzata da Cartesio, è diventata completamente interiore. Prima ancora di poter giungere nell'esteriorità della *extensio*, il sé si divide in coscienza pura e coscienza dell'impulso naturale. Hegel respinge questo ulteriore interiorizzarsi della scissione, tornando alla continuità tra sentire e pensiero propri della tradizione e di Leibniz, il quale ultimo era l'oggetto diretto della critica di Kant. Per Hegel e la tradizione sensazione e sentimento sono il pensiero in forma «oscura» (l'oggetto non si «distingue» dal campo) e «confusa» (l'oggetto non è determinato come una totalità coerente). Nel sentire il soggetto non si differenzia dall'oggetto, ma ciò che sente è ciò che penserebbe se fosse cosciente. È proprio in questa identità di contenuto e differenza di forma che Hegel vede il rapporto tra filosofia e sentimento: «Il sentimento come tale non è escluso dalla filosofia. [...] La filosofia pensa ciò che il soggetto come tale sente e lascia che il soggetto stesso si accordi con il suo sentimento. Il sentimento così non è rigettato dalla filosofia, bensì viene dato ad esso, solamente, attraverso la filosofia, il suo vero contenuto» (FdR 2, 424 n.). Il dato fondamentale che ne risulta è che sensibilità e pensiero sono di per sé *conoscenza*. Sono sapere anche l'uno senza l'altro, come invece negava recisamente Kant, demandando la «parte passiva» dell'uomo a una «antropologia fisiologica»⁹³. Per Hegel invece la «natura intelligente, che vive nell'interiorità [...], nella propria attiva presenzialità non è legata alla figura psicologica di Wolff delle rappresentazioni chiare» (D 257). L'«attività intelligente», il sapere va ben oltre i confini della semplice coscienza e attraversa l'intero delle relazioni, anche semplicemente corporee, tra il singolo e il mondo. Come riteneva Leibniz, ogni punto dell'universo è in relazione infinita con tutti gli altri e questa relazione è sempre in qualche modo «rappresentativa», è cioè un sapere. Il sapere è quindi già «presente» nelle rappresentazioni oscure, come quelle del sentimento e della fede. Se Hegel non fosse convinto di questo, il cammino fenomenologico non potrebbe essere un'ascensione.

La scissione tra pensiero e sensibilità, dovere e inclinazioni, è particolarmente grave anche per questa conseguente eliminazione di ogni forma di immediatezza dall'agire morale. La continuità epistemica di Leibniz saldava in un solo flusso inconscio e coscienza, integrando i due momenti in una sola attività «rappresentativa». Kant però non ha colto, come poi invece i suoi grandi successori, l'importanza della teoria dell'inconscio di Leibniz e con la sua cesura semplicemente abbandona l'inconscio all'irrazionale, al «gioco delle sensazioni». Sembra che Kant si ricordi delle «quantità intensive» solo per confutare la prova socratica dell'immortalità dell'anima. Nell'analisi della conoscenza egli invece suppone una generica, uniforme intensità di coscienza contrapposta, senza alcuna gradazione, alla mera inconsapevolezza, la quale coincide così col non sapere. Leibniz contro Locke ed Hegel contro Kant affermano invece che il sapere precede la coscienza, anzi che il sapere è la *continuità* stessa del sé. Anche da questo lato Kant non può trovare nessun «ponte» col quale collegare i due mondi. A questo punto egli, contro quasi tutta la tradizione, non ha altra scelta che orientarsi verso una morale solo formale e rifiutare una qualche funzione del sentimento in questa sfera, scatenando un tumulto nel mondo filosofico-letterario.

Su questo, come su altri temi fondamentali, è noto però che Kant aveva operato una radicale conversione nella *Dissertazione* del 1770. Nello scritto *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale* (1764), presentato a un concorso dell'Accademia prussiana, la sua posizione era infatti diversa, anzi opposta: «Solo ai nostri giorni si è cominciato a capire che la

⁹³ Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., pp. 18-9.

facoltà di rappresentare il vero è la conoscenza, e la facoltà di sentire il Bene è il sentimento, e che ambedue non vanno confusi in nessun caso»⁹⁴. In questo scritto breve e dichiaratamente frettoloso Kant fonda la moralità esplicitamente e unicamente sul sentimento, collegandosi in ciò alla filosofia morale scozzese ed in particolare ad Hutcheson, menzionato espressamente. È sorprendente però che, pur assegnando al solo sentimento una funzione tanto impegnativa, Kant si preoccupi di negargli espressamente e senza alcuna necessità lo *status* di «conoscenza». In ciò è coerente con quella che evidentemente era la sua convinzione di fondo, cioè di non ritenere possibile una conoscenza fuori dal campo di una generica coscienza, come già Locke. Non si vede però come, su una base tanto ristretta, addirittura agnostica, egli avrebbe potuto effettivamente sviluppare una teoria morale.

Quella di Hegel certo non è una delle innumerevoli difese d'ufficio del sentimento morale, che alluvionarono le lettere, tedesche e non, dopo la radicale svalutazione operata dal Kant, che era oramai all'apice del suo successo. Essa è piuttosto il tentativo di restituire l'organicità integrale dell'uomo reale all'indagine filosofica irretita dagli enti di ragione. Prima di iniziare l'esposizione della sua tesi sulla moralità, Hegel ricorda brevemente le tappe fin qui percorse nel cammino dello spirito pratico:

«La totalità o realtà presentatesi come la verità del mondo etico è il sé della persona; il suo esserci è l'esser riconosciuto. [...] È il sé vuoto di sostanza». «Il secondo sé è il mondo della cultura giunto alla sua verità, cioè il ripristinosi spirito della scissione, la libertà assoluta» (F 2, 163). Infine «il terzo sé» o il «terzo mondo della spirito» è «l'autocoscienza morale» che «solo come spirito coscienziioso [...] nella sua certezza di sé ha il contenuto per il dovere, che dianzi era vuoto, nonché per il vuoto diritto e per la vuota volontà universale; e poiché questa certezza di sé è anche l'immediato, essa ha qui l'esserci stesso» (F 2, 164).

Lo spirito coscienziioso è l'«esserci della certezza». È il ritorno in sé dell'autocoscienza che nel decorso della storia europea, dall'esserci positivo dell'eticità e dopo la crisi di questa, si era sviluppata storicamente nelle astrazioni ed esteriorizzazioni del mondo giuridico ed economico, nonché del complesso del mondo della cultura. Il culmine di questo processo erano stati da un lato l'accelerazione della razionalizzazione delle istituzioni e del mercato, a sostegno dell'incipiente rivoluzione industriale; dall'altro l'illuminismo e la cultura critica e antagonista, che aveva prodotto l'ideologia della rivoluzione francese. A questo punto la fiaccola dell'evoluzione dello «spirito» umano, che da Atene, Gerusalemme e Roma era giunta nella Francia rivoluzionaria, passa «in un'altra terra», cioè nella Germania della filosofia di Kant e Fichte. Essi, secondo Hegel, portano a compimento il processo di intellettualizzazione e astrazione che caratterizza il mondo moderno. Mentre però i momenti precedenti erano anche «realtà», cioè prassi, «la nuova figura dello spirito morale», prodotta da quella filosofia «ha valore di vero» esclusivamente «nei pensieri» dei filosofi, quindi nell'«irrealtà» (F 2, 135). Anche la critica di Marx alla sublimazione filosofica delle contraddizioni reali dell'arretrata società tedesca, volta proprio contro Hegel, è in effetti sostanzialmente anticipata da questi.

L'obiezione più consistente contro il legalismo, che accomuna il diritto e la moralità formale, è che «la legalità astratta è [...] interna mancanza di concretezza, di organizzazione spontanea» (FdS 94). Il legalismo è un prodotto dell'astrazione, che formalizza i rapporti interumani, ma a partire necessariamente da un contesto comunicativo etico preesistente, «spontaneo», che fonda e struttura sé stesso. Esso è il «concreto», senza il quale non è possibile alcuna astrazione. La coscienziosità è radicata in questa concretezza dell'eticità e ne costituisce la continuità. Hegel collega eticità e coscienziosità nella figura della «coscienza onesta» (*ehrlich*), che annunciava il concetto dell'eticità. La loro differenza è che nella coscienza onesta la «cosa stessa era predicato; ma nello spirito coscienziioso essa è soggetto» (F 2, 169). La «cosa stessa» è la «categoria» pura, «l'essenza che è essenza di tutte le essenze, l'essenza spirituale» (F 1, 347). Che sia essenza «spirituale», significa che la cosa stessa non è un'essenza astratta, un vuoto universale come ad es. il dovere. Essa è invece il *medium* in cui nella prassi comune convergono tutte le coscienze. È «cosa», «è l'universale che è

⁹⁴

Immanuel Kant, *Scritti precritici*, cur. Angelo Puppi, Laterza, Bari 1990, p. 245.

un essere soltanto come operare di tutti e di ciascuno; è quindi una realtà» (F 1, 347). La cosa stessa è il punto verso cui si dirigono tutti gli sguardi, ma che resta inafferrabile per un sapere irretito nell'incontrollabile alternanza di senso universale e senso proprio, per il quale la perfetta universalità può rovesciarsi ogni momento nell'assoluto «inganno» egoistico.

La coscienziosità ha lasciato dietro di sé questa dialettica. La differenza essenziale tra la coscienza onesta e la coscienziosità sta quindi nel fatto che, mentre per la prima l'essenza è esteriore, per la seconda essa è il soggetto stesso. La coscienziosità è l'eticità che ha assimilato l'aspetto autenticamente evolutivo della moralità, cioè l'assolutezza del fondamento soggettivo: «La convinzione individuale e il sapere di essa costituivano un momento assoluto della moralità» (F 2, 139), contrapposto alla inconsapevolezza dell'eticità ingenua. La coscienziosità assume questo carattere dalla moralità, ma traducendolo «immediatamente» in termini di organicità etica, nella quale l'aspetto formale viene «riempito» con la concretezza dell'individuo nella sua comunità.

La coscienziosità differisce dalla morale astratta su un punto essenziale: «L'autocoscienza morale [...] toglie in se medesima la separazione da cui è sorta la distorsione; la separazione cioè dell'in sé e del sé» (F 2, 164). La coscienziosità si sottrae alle antitesi in cui si irrigidisce il pensiero formale, evitandone così l'*impasse*: «Lo spirito coscienzioso [...] rinuncia» alle «distorsioni della concezione morale, perché rinuncia alla consapevolezza la quale interpreta come contraddittori il dovere e l'effettualità» (F 2, 166). La coscienziosità non si lascia costringere nell'opposizione dei due enti di ragione e nella loro dialettica inevitabile e paralizzante. Essa resta attaccata saldamente all'unità del concreto, rispetto alla quale «il puro dovere e la natura ad esso opposta sono momenti tolti; lo spirito morale è, in unità immediata, essenza morale attuante se stessa; e l'azione è figura morale immediatamente concreta» (F 2, 164). Il sapere morale della coscienziosità esiste non per la dialettica discorsiva della coscienza, ma solo in vista dell'agire. È quindi un sapere che, almeno preliminarmente, non si riconosce nei discorsi ma solo nell'azione. Con ciò Hegel supera agevolmente anche il problema dell'applicazione del principio alla realtà, che ai suoi occhi è gravissimo nella morale kant-fichtiana. Il principio è sapere in atto o “in situazione”, è cioè lo stesso soggetto morale. Non è quindi un criterio fisso, ma un sapere in movimento, potenzialmente sempre adeguabile all'oggetto. Ha lo stesso carattere del *mètron ànthropos* di Protagora o, per dirla alla Vico, non è un regolo ferreo ma un «regolo lesbio».

Naturalmente questo passo indietro rispetto all'intellettualismo e al formalismo kant-fichtiano non è una diserzione dalla razionalità, e la morale di Hegel, in quanto sapere, è certo una morale razionale nel senso oggi corrente del termine, come anche una morale assolutamente comunicativa. Il punto decisivo però è che si tratta di una morale che è profondamente filosofica nella sua esplicitazione, ma di fatto praticabile e soprattutto praticata dall'uomo comune. È una moralità esperita, non costruita. Oppure, è costruita ma non dal filosofo, bensì dal *lògos* profondo che governa insieme la natura e il mondo umano. Non può essere certo compito della coscienza comune sdipanare le aporie della dialettica morale di universale e individuale, quindi essa non si può porre oltre quella dialettica. D'altronde nemmeno il pensiero filosofico potrebbe superarla perché, una volta posta, l'antitesi tra dovere e inclinazioni è invalicabile secondo Hegel. L'opposizione è però soltanto un prodotto dell'analisi intellettuale, che di fatto pospone l'agire e quindi semplicemente non va posta. Occorre invece attenersi all'«immediatezza» del proprio sapere nella situazione. Sia la coscienza comune che quella filosofica «rinunciano» a risolverla, tornando indietro dal pensare astratto al concreto dell'agire. «La figura concreta dell'operazione potrà dalla coscienza che distingue venire analiticamente disciolta in diverse proprietà, vale a dire, qui, in diversi rapporti morali» (F 2, 165), ma la coscienziosità fa altrimenti. Essa rinuncia all'«analisi», perché la coscienziosità «sa», oppure presagisce, che da questa prospettiva «ogni caso concreto è propriamente una collisione di vari doveri» (SdF 2, 78), come è detto più efficacemente nelle lezioni. Seppure nella forma del sentimento, «la coscienziosità è la consapevolezza» che «il puro dovere» come «fine puro è una distorsione della cosa» (F 2, 166). Essa sa «la cosa stessa», o meglio lo è. Essa sa che il dovere è «reale» solo in un sé, in un individuo concreto, e che i due momenti sono scindibili solo per astrazione e solo ai fini dell'astrazione e della riflessione, ma non dell'agire:

«È nell'essenza della coscienziosità di tagliar corto con tali calcoli e tali valutazioni, e decidere da sé all'infuori di simili motivi» (F 2, 175).

La differenza tra le due coscienze morali viene formalizzata così in termini logici: «La coscienza morale intendeva sé solamente quale l'in sé o l'essenza; ma come coscienziosità essa coglie il suo essere per sé o il suo sé» (F 2, 167). I momenti logici puri dell'essenza universale e dell'essere per sé della singolarità, che venivano astratti e separati con l'analisi, sono in effetti una sola cosa nella vita concreta del sé agente:

«Questo sé come puro sapere uguale a se stesso, è direttamente l'universale; cosicché proprio siffatto sapere come il sapere suo proprio, cioè come convinzione, è il dovere. Il dovere non è più l'universale contrapponentesi al sé, anzi si sa che non ha validità alcuna in tale stato di separazione; e si ha ora che la legge è in forza del sé, non già il sé in forza della legge. Allora la legge e il dovere non hanno soltanto il significato dell'essere per sé, ma anche quello dell'essere in sé; ché, in virtù della sua uguaglianza con sé, questo sapere è appunto l'in sé» (F 2, 167).

Il sapere coerente dell'individuo responsabile è l'universale concreto e il sé è il concetto vivente. Nel capovolgimento della morale formale in questa morale concreta, risuona l'eco della disputa evangelica sul sabato, di cui si è vista l'incidenza sul pensiero del giovane Hegel. Egli torna ora a volgere il detto di Gesù contro Kant, ritrovandovi una moralità più alta perché più vera. Che «la legge sia per l'uomo» e non il contrario, significa evidentemente che non la legge ma l'uomo, il «sé», è l'essenza, l'in sé». La «convinzione» (*Überzeugung*) dell'uomo onesto unifica nel sé l'essere in sé della legge e l'essere per sé del soggetto, che separati in realtà non hanno senso. Equiparato al sabato, il dovere decade così dal vertice inattuabile in cui l'aveva collocato Kant: «Il dovere dal suo valore, - quello di essere essenza assoluta, - è disceso a un essere che non è sé, che non è per sé e che dunque è essere per altro. Ma questo essere per altro resta momento essenziale proprio perché il sé, come coscienza, costituisce l'opposizione dell'essere per sé e dell'essere per altro» (F 2, 168). L'«essere in sé» del dovere, oltre a essere privo del sé che ritornando a se stesso è «per sé», si rivela, precisamente all'opposto, un «essere per altro».

Hegel in effetti, da buon platonico, non conferma che il dovere non sia in sé in senso ontologico, coerentemente con la sua dottrina del *lògos* come pensiero di Dio prima della creazione. È certo però che in senso gnoseologico il dovere, come ogni altro oggetto, non è in sé, ma appunto è «per altro». La sua funzione nella conoscenza non promana da un al di là, che sarebbe il mondo delle essenze, neanche inteso semplicemente come *tèlos*, cioè come un «ideale» verso cui dirigere l'azione. Il dovere invece funge proprio da «termine» comune delle coscienze, come un criterio universale, una misura diffusa del sapere morale: «Ciò che è doveroso è l'universale di tutte le autocoscienze, è termine di riconoscimento ed è infine l'ente. Ma preso separatamente e da solo, senza il contenuto del sé, tale dovere è l'essere per altro, è una lucidità la quale ha soltanto il significato di un'essenza in genere, priva di contenuto» (F 2, 169). Il dovere è l'astrazione del momento universale. Come «essenza» esso esprime soltanto la forma vuota dell'obbligazione morale, l'imperativo. Ma per la comunicazione esso è il «medio», sul quale si orientano e per mezzo del quale si confrontano i giudizi delle autocoscienze che entrano in un rapporto morale. Normalmente infatti il dovere è dato come noto, mentre nella sfera del diritto se ne persegue l'ignoranza. Il dovere è per Hegel una categoria fondamentale non tanto dell'agire, bensì dell'articolarsi della comunicazione, sotto l'aspetto della sua imprescindibile pretesa di «giustizia» morale (Habermas). Ciò significa che il dovere presuppone la comunicazione e acquista il suo senso autentico solo in essa, che è precisamente il punto che Hegel svilupperà nel seguito.

A questo punto «tutto ciò che in precedenti figure presentavasi come bene o male [...] è un universale che ora è un essere per altro, o, considerato diversamente, è un oggetto che, mediando la coscienza con se stessa, si pone tra essa e la sua propria verità, e, più che essere l'immediatezza della coscienza medesima, la separa piuttosto da sé» (F 2, 172). La dialettica monologica di dovere e inclinazioni scinde la coscienza con l'«atto estraniante della mediazione» (F 2, 62). La mediazione dell'universale nel discorso interiore della coscienza, oltre a minarne la certezza, è in effetti un controsenso. Significa mediare sé con sé attraverso un medio esterno, attraverso l'alterità del dovere pensato come un'essenza in sé, che è quindi altro rispetto al sé, e infatti confligge con la sua

naturalità. Il dovere come medio esterno è sì indispensabile, è «il momento essenziale», ma non per la coscienza monologica, bensì per strutturare la comunicazione tra gli individui, entrando a costituire il campo universale del senso:

«Tale essere per altro è [...] la sostanza in sé essente, distinta dal sé. La coscienza non ha abbandonato il puro dovere o l'astratto in sé; il dovere è anzi il momento essenziale consistente nel comportarsi come universalità verso altri. È l'elemento comune delle autocoscienze; e tale elemento è la sostanza in cui l'operazione ha sussistenza e realtà, il momento del venir riconosciuto dagli altri» (F 2, 168).

Il dovere quindi non è del tutto decaduto dal suo «essere in sé» e dalla sua «distinzione» ontologica «dal sé». È pure da rilevare la convergenza con Kant nella concezione del dovere, in quanto criterio dell'agire, come «comportamento verso altri» di validità «universale». La funzione più importante di questo concetto in Hegel sta però nella comunicazione, in cui il «passivo medio universale del puro dovere» appare come il *medium* delle coscienze. Esso è dunque qualcosa che assomiglia a un criterio ma, più che pratico, teoretico. Il dovere è essenzialmente il criterio comune secondo cui avviene la valutazione reciproca in vista del riconoscimento. Il dovere è la «sostanza» nella quale, venendo l'azione riconosciuta dagli altri come coincidente con esso, questa ottiene validità e quindi «sussistenza», viene cioè acquisita dalla memoria collettiva come un fatto dotato di senso morale.

Il concetto di riconoscimento (*Anerkennung*), presente già in Hobbes e nelle opere pratiche di Fichte, ma che Hegel è il primo a utilizzare sistematicamente, è il cardine della teoria hegeliana della intersoggettività. Esso si rivela decisivo nell'analisi del mondo umano, dove non c'è altro esserci che quello riconosciuto. Infatti in «un rapporto dello spirito oggettivo [...] il momento del riconoscimento è già [...] contenuto e presupposto» (D 175). Questa nozione risulta insostituibile anche per il resto, ma solo se si assume una visione della verità come consenso. Si profila su questo punto la più seria delle critiche mosse al soggettivismo del pensiero trascendentale: «L'autocoscienza morale non ha questo momento dell'essere-riconosciuto, della pura coscienza esistente nell'elemento dell'esserci, e non è quindi per nulla coscienza agente e attuante» (F 2, 168). L'autocoscienza della filosofia trascendentale risulta totalmente astratta, perché l'ontologia sociale dell'uomo ha nel riconoscimento la sua funzione basilare. Come già sapeva Protagora, è il riconoscimento della comunità che stabilisce che cosa è reale o vero, e quindi è. Mancare questo punto e non giungere a tematizzare la funzione ontologica del riconoscimento, chiude la ricerca in un circolo di astrazioni, perché difetta la dimensione in cui l'uomo ha il suo vero «esserci». La sua esistenza di essere razionale è completamente affidata alla mediazione degli altri, della comunità, sia dal lato materiale (sistema dei bisogni) che da quello ideale (intersoggettività). Al di fuori del riconoscimento degli altri per il sé non c'è né «azione» né «attuazione» e nemmeno vita da uomo. Lo scarto tra certezza (coscienza) e verità (riconoscimento), conseguente al naufragio della comunicazione, lo condanna all'alienazione. Ma la certezza della coscienza non ha oltrepassato il terreno instabile di questa dialettica o non vi si è mai «veramente» inoltrata:

«La realtà essente della coscienza è tale da essere sé, da essere cioè l'esserci che è consapevole di sé, l'elemento spirituale del venir riconosciuto. Perciò l'operare è soltanto la trasposizione del suo contenuto singolo nell'elemento oggettivo, nel quale il contenuto stesso è universale e riconosciuto; e proprio l'essere esso riconosciuto, rende l'azione realtà» (F 2, 168).

Ciò che nell'agire viene realmente alla luce è il sé. Ma il sé è «l'esserci» della «consapevolezza» e solo in quanto tale «viene riconosciuto» come essere razionale, cioè «spirito». Nell'agire la consapevolezza o il sapere, che costituiscono il sé, si «traspongono» (*übersetzen*) nell'«oggettivo», si incarnano nell'azione, apparendo così agli altri. Il riconoscimento della validità dell'azione da parte degli altri ne sancisce il valore «universale» e la rende efficace. Solo così l'azione morale è riconosciuta come un fatto:

«Riconosciuta e quindi reale è l'azione, perché la realtà dell'esserci è collegata immediatamente con la convinzione o con il sapere; ovvero perché il sapere del proprio fine è immediatamente l'elemento dell'esserci, è il riconoscimento universale. L'essenza dell'azione, il dovere, consiste infatti nell'esserne convinto lo spirito cosciente; tale convinzione è appunto lo stesso in sé, è l'autocoscienza in sé universale o l'esser riconosciuto e, di conseguenza, la realtà» (F 2, 168-9).

L'azione ha un senso soltanto perché è vista dagli altri come espressione del «sapere» e della «convinzione» del sé che agisce. Quello che esiste per la certezza sensibile come un fatto, è riconosciuto come tale soltanto perché esprime «il sapere del proprio fine» morale da parte dell'agente. Nell'«esserci» di questo sapere tutte le coscienze si incontrano e si riconoscono. Solo in questo esserci sta «il riconoscimento universale», perché tutto il significato dell'azione si è condensato nella «convinzione» dell'agente, che è il vero oggetto della comunicazione, rispetto al quale l'azione è solo un mezzo.

Hegel torna ora a riepilogare i momenti dello «spirito» comparsi, ma comparati secondo il rapporto con «la cosa stessa»: «Nell'eticità la cosa stessa ha la sostanzialità in generale, nella cultura ha l'esserci esteriore, e nella moralità ha l'essenza del pensare che sa se stessa; nello spirito coscienziioso infine la cosa stessa è il soggetto che sa in lui stesso tali momenti» (F 2, 169-70). Qui è il punto di volta dell'intero itinerario dello «spirito», nel quale si perviene alla meta prefissa nella prefazione: «Tutto dipende dal cogliere e dall'esprimere il vero non solo come sostanza, ma altrettanto come soggetto» (F 1, 13). Il punto viene ribadito nei passi paralleli della *Filosofia del diritto*: «L'etico oggettivo, che prende il posto del bene astratto, è la sostanza divenuta concreta mediante la soggettività in quanto forma infinita» (D 293). L'essenza astratta, ripresa nel sé, assume la forma «concreta», vivente di esso, che proprio perché è un'esistenza è al contempo «infinita», dato che il sé è perennemente in movimento lungo l'arco inesauribile del possibile. Il sé razionale è dunque la forma adeguata alla sostanza: «La soggettività è essa stessa la forma assoluta e la realtà esistente della sostanza: la differenza del soggetto dalla sostanza [...] è soltanto la differenza della forma» (D 303). Solo la soggettività razionale è la «forma assoluta», attraverso cui il *lògos* può manifestarsi direttamente.

L'uomo «coscienziioso» è la sostanza diventata soggetto. In lui si integrano la sostanza etica inconsapevole e la soggettività assoluta della moralità, maturata nel percorso attraverso le antitesi del mondo della cultura. L'uomo coscienziioso ha unificato in sé questi momenti e giunge alla pienezza della propria autonomia. Egli è libero, come si vedrà, rispetto a ognuno di essi, non escluso se stesso: «La coscienziosità [...] sa i momenti della coscienza come momenti e li domina essendo la loro essenza negativa» (F 2, 170), che per essere veramente tale è potenzialmente negazione anche di sé. Nell'unità sempre in divenire del sé, nessun momento può valere come assoluto, pena il pietrificarsi del movimento dialettico, che nella teoria comporta l'irrigidirsi del vero nel falso dell'astrazione fissata come inamovibile, mentre nella realtà è semplicemente la morte. È solo nella fluida totalità del processo che ognuno dei momenti acquista il suo senso e il suo valore, che resta però sempre relativo e provvisorio.

Quel «dominio» sui suoi momenti sembra però alquanto precario, perché il sapere della coscienziosità è evidentemente finito, mentre nel suo agire entra invece la differenza infinita dell'essere: «Rispetto alla semplicità della pura coscienza, l'assolutamente altro o la varietà in sé molteplice, è un'assoluta varietà di circostanze dividentesi e allargantesi infinitamente: a ritroso nelle sue condizioni, lateralmente in ciò che le è contiguo, in avanti, nelle sue conseguenze» (F 2, 170). La limitatezza del sapere della coscienziosità è però anch'essa solo relativa, «è presente solo come momento, come qualcosa che è solo per altri; e il suo incompleto sapere, dacché è il suo sapere, vale a quella coscienza come sapere sufficiente e completo» (F 2, 171). L'appigliarsi all'inevitabile incompletezza del proprio sapere è una facoltà che l'uomo coscienziioso non si concede. Pure da questo lato egli assume pienamente su di sé la responsabilità dell'azione, anche perché il sapere della coscienziosità appare limitato solo se confrontato con quello degli altri, con l'ulteriorità sempre aperta della conoscenza in generale. È una limitatezza che è presente solo nel discorso «comparativo». Ma per lo spirito coscienziioso «quel che conta non è [...] l'universale sapere in generale, ma la sua cognizione delle circostanze» (F 2, 175). Siccome «si deve agire» e deve farlo proprio questo sé, dar luogo alla comparazione sarebbe già una forma di cattiva coscienza, perché la comparazione può solo evidenziare le inevitabili limitazioni del sapere del sé rispetto al sapere in generale. Il suo sapere non può però mai essere identico al sapere in generale, né il sapere in generale può portare lumi sulle circostanze specifiche in cui il sé deve effettivamente

operare, con l'unico risultato di infirmare la convinzione del sé, nella quale sta l'essenziale, e rendere dubbia la sua responsabilità. L'uomo coscienzioso assume invece completamente su di sé la responsabilità dell'azione e, nel bene e nel male, ciò che dall'azione emerge è sempre soltanto il sé. Anche il «contenuto» dell'agire è infatti la sua «coscienza naturale, cioè gli impulsi e le inclinazioni». Proviene insomma dalla «sensibilità» (F 2, 171-2) del sé agente.

La coscienziosità passa quindi all'azione fondandosi sull'immediatezza della propria convinzione, ovvero sul proprio sentimento. Da questo punto di vista, la «certezza di se stesso [...] rappresentata come contenuto [...] è l'arbitrio del singolo, è l'accidentalità del suo essere naturale e inconsapevole» (F 2, 172). Ma questa accidentalità della decisione, sia nella forma del sentimento che in quella del sapere pienamente consapevole, è in ogni caso ineliminabile dall'agire umano, che appunto per questo resta sempre fallibile. Il momento della decisione infatti comporta necessariamente un taglio nella ponderazione delle circostanze del caso, tendenzialmente infinita. Decidere è recidere la deliberazione e passare all'azione. In tutte le cose il momento dell'immediatezza è ineliminabile, ma nella decisione ciò appare con evidenza. Derrida, certo non senza suggestioni hegeliane, parla a questo proposito di «inizialità», perché «la decisione segna sempre l'interruzione della deliberazione», e cita Kierkegaard: «L'istante della decisione è una follia»⁹⁵.

«Contro questa libertà» della coscienziosità «non giova affermare che si dovrebbe introdurre un altro contenuto; ogni contenuto infatti, qualunque esso sia, ha in lui la macchia della determinatezza da cui è libero il sapere puro» (F 2, 173). Invalidare l'azione contrapponendole un'altra possibile è inutile, perché nel confronto con l'universalità della coscienza, ogni azione determinata si mostra affetta dalla differenza, dal negativo, risultando così sempre inadeguata all'universale, che è invece l'identico. Infatti «nel caso reale il dovere si scinde nell'opposizione in genere, e quindi nell'opposizione di singolarità e di universalità» (F 2, 174), che è quella preminente nel concetto. Solo però che, contrapposto al singolare, anche l'universale decade al rango di una limitatezza tra le altre, «è anch'esso un contenuto determinato, in quanto il bene universale è opposto al bene singolo» (F 2, 174). Limitata dalla singolarità, l'universalità non è più tale, allo stesso modo in cui l'infinito, come l'altro del finito, è finito esso stesso, perché è limitato da questo.

Rimuovendo la rigida «distinzione» astratta degli enti di ragione, Hegel afferma invece che «secondo la natura dell'opposizione in genere, essa non è nulla di stabile». Nella realtà «ciò che il singolo fa per sé torna a vantaggio anche dell'universale» (F 2, 174). La fissazione assoluta di universale e singolare come entità contrapposte, se fosse reale, annullerebbe ogni dialettica e ogni movimento. L'universale divenire è infatti proprio il passare degli opposti l'uno nell'altro. Così quello che appare come l'agire puramente egoistico del singolo, considerato meglio rivela anche un altro aspetto: «Il suo godimento singolo ha essenzialmente il valore del dare con ciò ad altri quel che è suo e dell'aiutarli all'acquisto del godimento loro. Nell'adempimento del dovere verso il singolo, cioè verso se stesso, viene dunque adempiuto anche quello verso l'universale» (F 2, 174-5). L'opposizione assoluta di universale e singolare si rivela insussistente nella realtà. Al contrario anche nell'agire economico, che più di tutto dipende dal mero calcolo delle utilità, il superficiale disordine egoistico rivela ad uno sguardo attento una profonda armonia. Proprio il conflitto degli interessi dei singoli produce un ordine universale superiore a quello che le menti umane potrebbero mai concepire. E che non lo concepiscano è attestato dal fatto che non lo vedono. A ragione Eraclito giudicava che «l'armonia nascosta vale più di quella che appare» (fr. 54).

Su questo punto si palesa il debito del pensiero hegeliano verso la filosofia morale che da Mandeville conduce all'economia politica di Smith. Quelli che nel singolo sono «vizi privati», nella totalità si rivelano invece «pubbliche virtù». Mandeville, rovesciando un millenario pregiudizio moralistico, mostra che il lusso può anche essere un sintomo di corruzione morale, ma di fatto è uno stimolo vitale per il progresso economico e per il benessere di tutti: il «godimento singolo ha essenzialmente il valore del dare con ciò ad altri quel che è suo e dell'aiutarli all'acquisto del

⁹⁵

Jacques Derrida, *Forza di legge*, cur. Francesco Garritano, Boringhieri, Torino 2003, p. 75 e p. 81.

godimento loro» (F 2, 174). Così, secondo Smith, è come se una «mano invisibile» connettesse gli interessi contrastanti dei singoli in modo da trarne il massimo profitto per tutti. Anzi, proprio l'egoismo (l'«essere per sé») del singolo è la costante che assicura l'uniformità e la prevedibilità dei comportamenti, garantendo così la stabilità dell'intero sistema: l'«essere per sé è [...] in sé universale, e l'egoismo è solo un alcunché di opinato che non può giungere a rendere effettuale ciò che esso opina, vale a dire a fare qualcosa che non torni a vantaggio di tutti» (F 2, 52). Quando invece ci riesce, allora produce semplicemente il male, che in realtà non è utile a nessuno. Compare qui un pensiero apparentemente paradossale, che ricorrerà altre volte in Hegel, secondo cui gli uomini sono migliori di quanto credono o vogliono credere:

«L'individualità [...] potrà ben ritenere di agire soltanto per sé o egoisticamente; ma è migliore di quello che essa stessa non creda; il suo operare è in pari tempo un operare in sé essente, un operare universale. Quando essa agisce egoisticamente, non sa semplicemente quello che si fa; e quando assicura che gli uomini tutti agiscono egoisticamente, asserisce soltanto che gli uomini tutti non hanno coscienza di quello che sia l'operare» (F 1, 325).

In realtà il presunto movente egoistico, come d'altronde quello universalistico, più che una causa reale «è soltanto un modo di vedere» (F 1, 325), uno schema interpretativo e autointerpretativo. Nel primo caso si tratta del punto di vista dei «camerieri psicologi» (D 245), nel secondo più o meno di ciò che la psicoanalisi chiama «razionalizzazione». In questo caso poiché, secondo la «necessità di natura», il singolo ottiene il sentimento immediato di se stesso solo differenziandosi dagli altri e particolarizzandosi; analogamente nel pensiero, come accade nell'agire malvagio, egli si fornisce quel sentimento, mediante l'interpretazione che razionalizza il proprio operato sotto il profilo dell'utilità. Egli attinge così dal repertorio della «vuota scaltrezza» e delle «sottili spiegazioni che ovunque riescono a mettere in evidenza il tornaconto» (F 1, 325), per darsi il sentimento di sé attraverso il calcolo progettuale o retrospettivo del proprio utile. Da ciò risulta che per l'uomo comune, come in effetti anche per Nietzsche, «la coscienza di essere per sé [è un] momento che egli non prende [...] per qualcosa di spirituale» (F 2, 52). Anche questa distorsione proviene solo dall'astrazione perché, al contrario, a una considerazione concreta si rivela «il diritto assoluto del soggetto, di trovarsi appagato nella sua attività e nel suo lavoro. Se gli uomini devono interessarsi a qualcosa, bisogna che vi siano coinvolti di persona e che il loro amor proprio vi trovi soddisfazione» (FdS 21). L'essere per sé della singolarità è un momento necessario quanto gli altri, anzi è l'elemento motore dell'intero processo. Contro il moralismo astratto va quindi affermato che nel concreto «la natura, in quanto lato della singolarità di contro al fine astratto, fa tutt'uno con questo» (F 2, 140). Doveri e inclinazioni sono astrazioni di un'unica realtà.

Nella «maestà dell'assoluta autarchia» della coscienza, la sua «autodeterminazione» è allora

«immediatamente ciò che è senz'altro conforme al dovere; il dovere è il sapere stesso; ma questa semplice seità è l'in sé [...]. Questo puro sapere è immediatamente essere per altro; perché, quale pura uguaglianza con se stesso, esso è l'immediatezza o l'essere. Ma quest'essere è in pari tempo il puro universale, la seità di tutti, ovvero l'agire è riconosciuto e perciò reale. Tale essere è l'elemento per cui la coscienza sta immediatamente in un rapporto di uguaglianza con tutte le autocoscienze» (F 2, 175-6).

Il sapere dello spirito coscienzioso è «immediatamente» il dovere universale, ma non come essenza astratta bensì come «seità semplice», cioè come essenza vivente che è consapevole di sé e resta identica a sé nelle proprie differenze. L'essere identica a sé dell'autocoscienza è espressa da Hegel come «eguaglianza», per evidenziare mediante questa nozione quantitativa, e quindi assolutamente relativa, il movimento dialettico che la penetra. L'assoluta eguaglianza con se stesso, in quanto «immediatezza», è il carattere che passa dall'essenza astratta (l'«in sé») all'autocoscienza coscienziosa. Si tratta però di forme di identità contrapposte. L'essenza astratta infatti resta identica a sé («lucida»), non permettendo che la differenza contenuta nella determinatezza la raggiunga, come accade nella «tautologia della coscienza». Al contrario, l'essenza che vive come pensiero soggettivo appare un processo di continua dissoluzione e restaurazione della propria eguaglianza con sé, immersa com'è nel flusso infinito delle differenze che l'attraversa ed è la sua vita. L'eguaglianza con sé del sapere dell'uomo coscienzioso, cioè la stabile autosufficienza

(l'«autarchia» aristotelica) del suo senso di responsabilità, in quanto «immediatezza», è *ipso facto* «essere» o realtà, quindi «essere per altro» aperto alle altre autocoscienze, che lo riconoscono perché vi si riconoscono.

Dopo però che lo spirito coscienziioso ha agito e la sua identità con sé è passata come azione nell'essere, l'eguaglianza del sé e dell'azione non è più tale. Nel passo compare anche una distinzione tra «autocoscienza universale» e «autocoscienza di tutti», che sembra riecheggiare quella che Rousseau applica alla volontà:

«Siccome siffatto giusto che la coscienziosità mette in opera, è in pari tempo essere per altro, sembra che una disuguaglianza sopravvenga in essa. [...] Il suo sapere di sé è la sua uguaglianza con se stessa; ma una volta compiuta, posta cioè nell'universale medio dell'essere, questa uguaglianza non è più puro sapere e non è più quel distinguere che nello stesso tempo supera immediatamente le sue differenze; anzi, nell'essere, la differenza è posta come sussistente e l'azione è un'azione determinata, disuguale all'elemento dell'autocoscienza di tutti, e dunque non necessariamente riconosciuta» (F 2, 176).

L'eguaglianza tra il sé come sapere soggettivo e la propria azione, che ora, secondo l'intenzione del sé, è oggettivamente manifesta agli altri, in questo stesso momento si altera per la differenza ontologica che corre tra i due. Il sapere del sé resta eguale a se stesso, perché la sua è una autoeguaglianza in movimento, che si riequilibra ogni momento, assorbendo in sé le differenze che incessantemente la penetrano. È un «distinguere il non distinto». L'azione invece è un essere determinato, segnato quindi da una precisa particolarità, dalla «differenza». Essa è così una unilateralità, cui se ne possono opporre altre.

Questa diseguaglianza tra lo spirito coscienziioso e il suo atto costituisce però anche la sua piena libertà rispetto ad ogni suo atto:

«Esso agisce, pone una determinatezza come essente; a questo essere come a sua verità si attengono gli altri, e così sono certi di lui: egli ha ora espresso ciò che a lui vale come dovere. Solo, egli è libero da qualsiasi dovere determinato; è già oltre quel punto dove quelli reputavano che egli davvero sia; e questo medio dell'essere stesso e il dovere in sé essente valgono a lui soltanto come momento. [...] A lui infatti la sua effettualità non è questo dovere né questa determinazione da lui messa fuori, sì bene il dovere e la determinazione che egli ha nell'assoluta certezza di se stesso» (F 2, 177).

Da un lato il sé ha il proprio essere solo nel suo oggettivarsi agli altri e a se stesso con il proprio agire: «Il vero essere dell'uomo è la sua operazione» (F 1, 267). Dall'altro lato però è proprio lui che istituisce la differenza ontologica tra sé e i propri atti, perché in qualche misura è sempre oltre la sua stessa azione. La sua natura è di essere sempre oltre se stesso, è «trascendenza», come dirà Heidegger, o come dice Hegel, con la già notata risonanza stoica: «La singolarità dell'uomo ha in sé anche il proprio al di là, può andare oltre se stessa e distruggersi» (F 2, 106). Lo stesso «essere», l'oggettività cui l'uomo coscienziioso si è consegnato mediante il suo atto, è quindi «soltanto momento», «verità» che la sua libertà formale può revocare in ogni istante, al limite anche col suicidio, nel corso del divenire della sua «certezza di sé».

Gli «altri» da parte loro, secondo le dinamiche relazionali esplicitate nelle pagine sulla dialettica della «cosa stessa» e dell'«inganno»⁹⁶, intervengono con il proprio giudizio in merito al sé agente quale appare loro dall'azione. Essi «sanno distorcere ciò che quella coscienziosità loro mette innanzi; [l'atto] è tale che esprime soltanto il sé di un altro, non il loro proprio; non solo se ne fanno liberi, anzi lo devono risolvere nella loro propria coscienza, lo devono distruggere a forza di giudizi e di spiegazioni per conservare il sé loro» (F 2, 177). In una tale circostanza gli altri mirano ad oggettivarsi senza lo sforzo di agire, e ad ottenere il proprio sentimento di sé attraverso il semplice giudizio sull'azione altrui. L'atto viene «distrutto», ridotto a cosalità priva del sé e smembrato in ogni suo aspetto. Ognuno vuole infatti trovarvi un lato, un significato particolare che esso contiene, nel quale poter trovare se stesso, il proprio pensiero, e manifestare così agli altri non il sé dell'altro, ma il *proprio*. Il sé agente però non «abbandona» a se stesso il proprio atto e lo riconosce come suo, cioè lo riconosce come il proprio sé, perché «se l'operazione cessa di avere in lei questo sé, essa

⁹⁶ Una breve ma esauriente delucidazione di queste dinamiche si trova in Aldo Masullo, *Metafisica*, Mondadori, Milano 1980, pp. 227-8.

cessa anche di essere ciò che è solo l'essenza sua» (F 2, 177-8). Priva del riferimento al sé l'azione perderebbe il suo significato, in questo caso morale, scadendo a una «realità volgare», a cosalità inconsapevole e passiva, abbandonata alle dinamiche comunicative degli altri o all'oblio.

Questo argomento sembra essere l'estremo affinamento di quello socratico contro i libri che non si possono interrogare. Esso potrebbe essere originariamente protagoreo, collegandosi direttamente al principio dell'*homo mensura*. (cfr. 1.1), che probabilmente, come qui Hegel, voleva esprimere anche, e forse in primo luogo, la mobilità infinita del criterio vivente. Il libro, come l'azione compiuta, è finito, determinato una volta per tutte, e non può oltrepassarsi. All'opposto la soggettività è trascendenza, come sapevano gli stoici. Il suo carattere, come quello del linguaggio vivente, è l'ulteriorità che si prospetta nell'esistere, rispetto alla quale il passato è solo materia per la forma del progetto, cioè per il futuro. Questa è la differenza ontologica delle cose o dei fatti, che qui sono le opere e le azioni dell'uomo, rispetto alla vita. L'esistenza, coinvolgendo questi enti inanimati nel proprio movimento, conferisce loro sensi nuovi, che potevano anche non essere impliciti nelle intenzioni di chi produsse quelle azioni o quelle opere. Solo l'autore può rispondere per esse, e ciò richiede necessariamente il passaggio al piano linguistico. In questo senso solo il sé agente è l'«essenza» dell'azione:

«Ciò che deve esserci è qui essenza soltanto perché viene saputo come individualità esprimente se stessa; e tale essere saputo è ciò che è il riconosciuto e ciò che, in quanto tale, deve avere un esserci». Non «la sua azione determinata [...] è il riconosciuto, ma solo il sé che sa se medesimo come tale. L'elemento del sussistere è l'autocoscienza universale; ciò che entra in questo elemento non può essere l'effetto dell'azione; l'azione non vi si adatta né vi permane; solo l'autocoscienza invece è il riconosciuto e consegue la realtà» (F 2, 178).

L'agire non può produrre un «effetto», non può essere causa di «conseguenze spirituali» (Fsa 248), secondo la larvata ricaduta nella teoria dell'*influxus physicus*, che Hegel imputa soprattutto a Kant. L'«elemento», lo spazio nel quale l'azione «sussiste» è l'«autocoscienza universale»: «Il luogo interiore [è] la comunità» (FdR 2, 277). È il soggetto collettivo che anche qui, con una certa larghezza, può essere inteso come l'opinione pubblica. Questa soggettività della comunità traspone e registra l'azione nel sapere di sfondo come espressione di un determinato sé. Se si può concedere che l'agire veramente umano è in ogni caso un agire comunicativo, cioè «esposizione» di se stessi agli altri, l'atto morale lo è assolutamente. Ciò che viene riconosciuto dagli altri non è quindi l'azione per il valore che ha di per se stessa, ma perché manifesta la moralità di un soggetto.

Caso unico nella storia della filosofia, secondo Hegel l'azione morale non si conclude con l'agire reale ma, come si è accennato, deve prolungarsi in quello linguistico per poter giungere al suo compimento. In forza della valenza ontologica che i prodotti del riconoscimento assumono nel mondo umano, egli deve seguire l'agire morale fin dentro la dialettica dei significati, che la sua attuazione innesca nel processo comunicativo. L'analisi del soggetto morale monologico, qual'è quella di Kant, risolve a buon mercato questo problema grazie alla buona coscienza che giustifica assolutamente l'«intenzione». Una buona coscienza che, nell'esito sfortunato dell'agire, diventa semplicemente «l'ipocrisia delle buone intenzioni» (D 423 n.). È chiaro però che, usando come principio l'intenzione senza però che questa venga analizzata, la filosofia trascendentale resta di fatto e acriticamente nel territorio del sentimento, come anche necessariamente al di qua del linguaggio: «La coscienza morale [...] è ancora muta, rinchiusa in sé nel suo interno, perché in essa il sé non ha ancora esserci alcuno» (F 2, 179). La «chiusura in sé» della coscienza morale kant-fichtiana non va naturalmente intesa in senso intimistico. Si tratta invece della mancanza di essere che le proviene dall'occultamento della dimensione intersoggettiva. Non tematizzando il riconoscimento, la filosofia trascendentale non ha in realtà nessuna esigenza di trattare il linguaggio. Quando nella storia della filosofia ciò è avvenuto, se si eccettua il caso di Vico, l'interesse per l'oggetto non proveniva da una qualche necessità interna al sistema di pensiero, ma da qualcos'altro, come succede ad es. in Fichte. Anche la vibrata e giusta protesta sollevata da Hamann contro la sostanziale esclusione del linguaggio dal campo filosofico, può rimettersi solo alla ragionevolezza.

Diverso il caso di Hegel. L'aver colta la funzione ontologica del riconoscimento lo *obbliga* a tematizzare il linguaggio come oggetto teoretico, perché il riconoscimento plasma scenari oggettivi di realtà umana attraverso la sola materia del discorso. Forse era questa la condizione perché il linguaggio assurgesse effettivamente a oggetto filosofico. Non restasse il tema di una trattazione d'appendice, ma entrasse in scena, per così dire, all'acme dell'azione teoretica. Nella sua tesi sulla moralità Hegel ha trovato o costruito una necessità interna al sistema, che esige la tematizzazione del linguaggio. È la necessità di sviluppare nell'elemento dell'intersoggettività il movimento del riconoscimento. L'oggetto viene introdotto direttamente con una definizione oramai classica:

«Noi vediamo [...] il linguaggio come l'esserci dello spirito. Il linguaggio è l'autocoscienza che è per altri, che è immediatamente data come tale, e che come questa è universale. Esso è il sé che si separa da se stesso, che si fa oggettivo come puro io=io, che in questa oggettività si mantiene come questo sé, e che nondimeno confluisce immediatamente negli altri ed è la loro autocoscienza; esso avverte se stesso tanto quanto è avvertito dagli altri; e l'avvertire è appunto l'esserci fatto sé» (F 2, 178).

Nel linguaggio l'autocoscienza ha «immediatamente» il suo esserci esteriore e la sua «universalità». Soltanto in esso l'autocoscienza è «per altri», ma potendo restare al contempo perfettamente identica a se stessa, come invece, si è visto, non può capitare con l'agire. La tendenziale infinità, ovvero «universalità», del linguaggio permette la «confluenza» del sé negli altri sé e di riflesso l'«avvertire» (*Vernehmen*) se stessi nella misura in cui si è avvertiti dagli altri. Nell'instaurarsi della continuità comunicativa con gli altri, il sé si produce e si riconosce riflessivamente nello specchio dell'altro. Il linguaggio è la realtà oggettiva che corrisponde perfettamente con l'idealità soggettiva del sé, al punto che esso, precisamente come il sé, è l'«esserci dell'avvertire», appunto perché è l'esserci del sé razionale o dello «spirito». Solo il linguaggio è allora l'adeguato «essere per altri» del sé, il vero «medio universale».

«Il contenuto del linguaggio della coscienza è il sé che si sa come essenza. Ciò è espresso soltanto dal linguaggio, e siffatto esprimere è la vera realtà dell'operare e la validità dell'azione. La coscienza esprime la sua convinzione; l'azione non è dovere se non in questa convinzione e, anche, essa vale come dovere solo in quanto la convinzione viene espressa» (F 2, 178).

L'azione è morale quando il soggetto la assume su di sé ed è egli stesso a costituirne l'«essenza». Essa però non è completa in se stessa. Per Hegel l'azione morale è realmente compiuta solo quando la sua validità è stata sottoposta al giudizio degli altri e riconosciuta da loro: «Il dovere è reale nel linguaggio» (F 2, 179), cioè dopo essere stato riconosciuto come tale dagli altri. Adesso lo spirito coscienzioso depone completamente l'«autarchia», dalla quale proveniva il suo agire, e la presunzione di essere giudice di se stesso. Dopo la «trasposizione» del «contenuto» dell'azione dall'idealità del «fine» nella «realtà», passaggio nel quale consiste l'agire, «attuare l'azione» morale, secondo Hegel, comporta a questo punto una seconda traduzione, che può avvenire solo nel linguaggio. Il contenuto viene adesso «trasposto dalla forma della certezza immediata di se stesso [...] nella forma della rassicurazione; [...] tale rassicurazione rassicura che la coscienza è convinta che la sua convinzione è l'essenza» (F 2, 179). L'azione morale è effettivamente compiuta solo nella «rassicurazione» (*Versicherung*) fornita agli altri attraverso il discorso, cioè nella giustificazione del proprio atto da parte della coscienza agente e l'implicita istanza di riconoscimento. «Si richiede» allora che l'uomo coscienzioso

«esprima la sua convinzione che il suo sapere e volere è il giusto. L'enunciazione di tale assicurazione toglie in se stessa la forma della sua particolarità: riconosce in quest'atto la necessaria universalità del sé». La «coscienziosità» è «puro sapere se medesimo e puro volere astratto», cioè «un sapere e un volere universali che riconoscono gli altri, che sono uguali agli altri, - gli altri infatti sono appunto un tale puro sapere e volere se stessi, - e che quindi vengono anche riconosciuti da loro» (F 2, 180).

L'«enunciazione» (*Aussprechen*) della giustificazione da parte della coscienza agente è il momento necessario che compie l'azione morale, perché la restituisce alla sua vera dimensione, che è la libera idealità. Essa ripete con un procedimento inverso l'operazione precedente, e «traspone» il fatto dalla singolarità e dall'accidentalità del meramente empirico nell'universalità. Questa ha sede solo nel linguaggio e ne è anzi l'unico contenuto, per cui il passaggio dal singolare all'universale, si direbbe,

è automatico. L'enunciazione è in effetti la rivendicazione della giustezza del proprio atto, che al contempo confluisce nella pretesa di verità/validità insita in ogni enunciato. Hegel, pur non distinguendo questi due aspetti, insiste sulla verbalizzazione dell'atto morale, perché in essa è contenuto anche un altro momento necessario: l'uomo coscienzioso «deve essenzialmente dire, perché questo sé deve in pari tempo essere sé universale. [...] L'universalità [...] è il sé che come tale è effettuale nel linguaggio, che si pronuncia come il vero e che, proprio in questo atto, riconosce tutti i sé e viene da essi riconosciuto» (F 2, 180). Nell'enunciazione si attua da parte dello spirito agente il riconoscimento della competenza degli altri a giudicare il suo operato. Egli limita solo all'agire la propria autarchia e, nel sottoporsi al giudizio degli altri, li riconosce come eguali e può quindi essere riconosciuto come tale da loro. Solo «trasposto» nella dimensione comunicativa, ovvero linguistica, l'atto si libera veramente della sua particolarità, cioè dell'accidentalità e dell'arbitrarietà intrecciati alla singolarità della volontà agente e alle circostanze, e diventa «universale».

Nel decorso dialettico della coscienzialità comincia adesso ad apparire una radicalizzazione dei suoi caratteri, che prelude a una sua scissione in due diverse figure, l'«anima bella» e lo «spirito agente». Questo è l'uomo comune, semplice ma onesto. L'anima bella è invece la figura della coscienzialità estremizzata dal lato intellettuale, che appare così come «la genialità morale che sa la voce interiore del suo sapere immediato come voce divina» (F 2, 181). In lei l'autarchia travalica il suo essere limitata all'agire e riempie tutto il sé: «L'intuizione di sé è la sua esistenza oggettiva, e questo elemento oggettivo è l'enunciazione del suo sapere e volere come di un universale» (F 2, 181). L'anima bella ha la sua «oggettività» soltanto nel linguaggio, perché solo questo è adeguato alla sua idealità. Si palesa subito il suo difetto di azione, che accompagna la sua presunzione e la configura come il negativo dello spirito coscienzioso agente. Nell'anima bella l'«autocoscienza [...] è ritornata all'intuizione dell'io=io, dove questo io è ogni essenzialità e ogni esserci» (F 2, 182). Di fronte al tribunale della coscienza morale dell'anima bella non c'è determinatezza che possa sussistere. Essa è la coscienzialità che, avendo risolto ogni singolarità nell'universalità del proprio sé, non può riconoscersi adeguatamente in nessuna azione, in nessun «essere determinato», e ha il suo elemento solo nel linguaggio, senza il quale sarebbe una figura completamente alienata. Sembra che qui Hegel, più che qualche determinato personaggio, reale o letterario, abbia in mente quelle figure di guide carismatiche di sette religiose, del tipo che oggi imperversa ad es. nei *media* statunitensi.

La sola oggettivazione nel linguaggio non basta comunque a preservare l'anima bella dall'alienazione, col risultato che «portata a tanta purezza la coscienza è la sua figura più povera; [...] ciò in cui la coscienza cala è l'assoluta autocoscienza» (F 2, 182-3). Espresso in termini logici, nell'anima bella il momento della «coscienza» è completamente assorbito da quello della «autocoscienza». L'essere per altro ha perso per lei ogni essenzialità e ogni cosa può valere per lei solo se è conforme all'immediatezza del suo sapersi: «Ogni vita e ogni essenza spirituale è ritornata in questo sé e ha perduto la sua diversità dall'io stesso. Perciò i momenti della coscienza sono queste estreme astrazioni delle quali nessuna sta ferma, ma si perde nell'altra e la produce» (F 2, 183). L'oggettivo è del tutto esautorato. Tutto ciò che è esterno all'autocoscienza ha completamente perduto il momento dell'essere in sé, che è soltanto essa stessa, e «questo mondo così foggato è il discorso della coscienza stessa» (F 2, 183). Da ciò si produce l'instabilità dell'anima bella, che Hegel accosta alla «coscienza infelice»⁹⁷.

«L'oggettivo non arriva ad essere un negativo del sé reale, così come il sé non arriva alla realtà. Gli manca la forza dell'alienazione, la forza di farsi cosa e sopportare l'essere. [...] Per conservare la purezza del proprio cuore, fugge il contatto con la realtà e s'impunta nella pervicace impotenza di rinunciare al proprio sé affinato fino all'ultima astrazione e di darsi sostanzialità, ovvero di mutare il suo pensiero in essere e affidarsi alla differenza assoluta» (F 2,

⁹⁷ Valenza (op. cit., pp. 206-9), nell'analogia con la coscienzialità, «riconosce» la funzione essenziale del linguaggio anche per la coscienza infelice, nonostante esso «apparentemente» non venga là «evocato». È infatti evidente che la «confessione» o il «riconoscimento della colpa», che nel percorso fenomenologico compare per la prima volta in questa figura, non può avvenire che su un piano linguistico.

Alla riduzione di tutta la realtà «oggettiva» a cosalità inessenziale che non è in sé, corrisponde simmetricamente l'impossibilità del sé di oggettivarsi, che si configura come una paura di affidarsi all'essere, di «farsi cosa». L'anima bella «perde ogni verità nella certezza soggettiva»⁹⁸, commenta Hyppolite.

Dopo che con questa estremizzazione di se stesso si sono delineati i caratteri del suo interlocutore, rientra ora in scena «l'altro significato della realtà dello spirito coscienziioso» (F 2, 184), che è in effetti il motore dell'azione, il vero e proprio soggetto fenomenologico. È lo spirito agente, che era stato lasciato nel momento in cui, dopo aver compiuto l'atto morale, ne richiedeva il riconoscimento alla comunità. In questa funzione subentra ora come interlocutore l'anima bella e nel dialogo tra le due figure della coscienziosità si attuerà il pieno compimento della moralità. Siccome però il discorso non può che avvenire tra sé «distinti», esso prende la forma dell'antitesi e vi «si fa avanti necessariamente l'opposizione della singolarità verso altri singoli e verso l'universale» (F 2, 184). Come è nella natura del movimento dialettico, i distinti tendono a polarizzarsi nell'opposizione, mentre al contempo nel dialogo l'«opposizione» reale degli individui tende a configurarsi come un'opposizione logica. Torna così a presentarsi la dialettica di singolarità e universalità, sulla base della quale l'anima bella, come «coscienza universale» o «coscienza giudicante» investe con la sua critica lo spirito agente, accusandolo di «ipocrisia» (F 2, 186). Questi da parte sua sa di non essere assolutamente incolpevole da questo lato perché, «mentre nel parlare della coscienziosità del suo agire lo spirito coscienziioso è consapevole del suo sé puro, nel fine del suo agire come contenuto reale è consapevole di sé come di questo speciale singolo» (F 2, 185). Lo spirito agente cadrebbe effettivamente nell'ipocrisia, se non riconoscesse questa colpa, che però è sua come di tutti. Nell'azione morale da lui compiuta egli infatti sa che non c'è soltanto il puro universale, che in quanto tale è «vuoto», ma che la determinatezza del «contenuto» deve necessariamente provenire dalla sua singolarità naturale, nella quale si condensano anche modi e circostanze dell'azione. Egli è quindi toccato dalla critica dell'anima bella.

Con questa critica però l'anima bella «si richiama alla propria legge, come la coscienza cattiva si richiama alla propria. Quella infatti si mette in opposizione con questa e si mostra così come una legge determinata; essa non ha dunque alcuna preminenza sull'altra, ché anzi la legittima» (F 2, 187). Come si è già visto, l'opposizione col singolare riduce l'universale a una determinatezza contro un'altra. L'esistenza stessa dell'opposizione mostra che il presunto universale non è veramente tale e pone le due «leggi» sullo stesso piano. D'altra parte l'anima bella, che si conserva pura dalla determinatezza perché agisce solo sul piano del linguaggio, «viene a trovarsi in contraddizione con se stessa» come coscienza morale, «perché il dovere senza operazione manca di ogni significato» (F 2, 188). Essa è quindi ipocrita quanto l'altro. Le due coscienze risultano quindi identiche «in tutto e per tutto» e differiscono solo per il segno positivo o negativo, che ricevono nel loro rapporto: «In entrambe il lato della realtà è egualmente distinto dal discorso, nell'una per via del fine egoistico dell'azione, nell'altra per via della carenza dell'azione in genere» (F 2, 188). Anche qui, come nella tragedia, tutti e due gli antagonisti sono ugualmente colpevoli.

La critica dell'anima bella fa perno sull'opposizione di universalità e singolarità, che può essere mostrata in ogni caso nell'azione rivendicata come morale dalla coscienza agente: «La coscienza giudicante non si arresta a quel lato del dovere né al sapere che ne ha l'elemento agente. [...] Essa si attiene anzi all'altro lato, riadduce l'azione nell'interno e la spiega con l'intenzione dell'azione diversa dall'azione stessa, e col suo movente egoistico» (F 2, 189). L'anima bella non tiene conto dell'assicurazione fornita dallo spirito agente. Essa evidenzia nell'azione di quello soltanto gli aspetti che si possono spiegare con fini diversi dal puro dovere, e proprio in questi fa consistere l'«intenzione» dello spirito agente. Di fatto però «nessuna azione può sfuggire a un tale giudizio, perché il dovere per il dovere, questo fine puro, è l'irreale; il fine puro ha la sua realtà nell'operare dell'individualità e l'azione ha quindi in sé il lato della particolarità. – Non c'è eroe per il suo

⁹⁸ Hyppolite, op. cit., p. 636.

cameriere» (F 2, 190). Hegel cita il detto attribuito a Napoleone, sollevandolo dal piano meramente psicologico a quello di una forma, seppur limitata e difettiva, dell'universale e necessaria dialettica soggettiva. Ma di fatto anche in questo caso si mostra non la colpa di un individuo, ma soltanto che assolutamente nulla può resistere alla potenza del pensiero astraente e riflettente. Se c'è una colpa, è universale. Nell'azione più disinteressata si può sempre mettere in rilievo un qualche tornaconto personale che ne costituirebbe il vero movente e resterebbe occulto per ipocrisia o inconsapevolezza. Il «cameriere della moralità» in effetti pretende l'impossibile, perché «solo le pietre sono innocenti». Qui Hyppolite rileva: «C'è un postulato metafisico ricorrente in molti filosofi e teologi, che si potrebbe enunciare anche così: “La finitezza è necessariamente peccato”»⁹⁹. La cauta attribuzione di Hyppolite sarebbe giustificata in ogni caso, perché questa assunzione è implicita in tutta la filosofia di Hegel, ma nelle lezioni il pensiero si trova espresso direttamente: «Nell'astrazione della finitezza e dell'infinità, in questa opposizione universale, il finito ha in genere il significato del male» (FdR 1, 306). Il tema ancestrale della colpa universale, che si trova già all'origine del pensiero occidentale nel frammento di Anassimandro tramandato da Simplicio, torna ad emergere nelle più profonde meditazioni morali del XIX secolo.

La colpa è un tema centrale anche nei grandi romanzi di Dostoevskij, come naturalmente la confessione e il perdono. Nei *Demoni* questo pensiero fondamentale dell'autore viene espresso da Stepan Trofimovič, un personaggio moralmente ambiguo, nel quale non si può riconoscere lo scrittore, ma al massimo il suo passato: «Perdoniamo, anzi tutto perdoniamo a tutti e sempre... Speriamo che perdonino anche a noi. Sì, perché tutti e ciascuno siamo colpevoli l'uno dinanzi all'altro. Tutti son colpevoli!»¹⁰⁰. In questo caso il sentimento della colpa potrebbe però conservare l'ambiguità del personaggio ed essere interpretato come un'attenuazione delle proprie colpe effettive, mediante la dispersione universale della responsabilità. Nell'ultimo e veramente conclusivo capolavoro, il pensiero viene invece espresso liricamente nella sua purezza morale da Markèl, fratello del maestro di Alioscia Zòsima, morto adolescente. Il giovane, frequentando un «confinato politico [...], un filosofo di un certo valore», era diventato ateo. Il precoce approssimarsi della morte, a causa di una tisi, muta completamente la sua percezione delle cose, come capita all'Ivan Ilič di Tolstoj. Nella reviviscenza della fede, che l'autore contrappunta con la descrizione della primavera e insieme della Pasqua, «il male lo consuma, ma il suo viso è lieto, pieno di gioia». Deposto l'antagonismo rivoluzionario, come a suo tempo lo stesso Dostoevskij, ora il giovane è nella certezza che «la vita è un paradiso, e tutti siamo in paradiso ma non vogliamo riconoscerlo: ché se avessimo volontà di riconoscerlo, domani stesso si instaurerebbe in tutto il mondo il paradiso»¹⁰¹. Sembra che il più grande coraggio del sapere non stia tanto nel conoscere, quanto nel «riconoscere» quello che si conosce da sempre, perché è eternamente sotto gli occhi.

A questa profonda riconciliazione col mondo, nella paradossale tonalità affettiva di una gioia quasi postuma, si accompagna oscuro, ma non angoscioso, bensì vitalizzante, il «sentimento» della colpa: «Ognuno di noi, di fronte a tutti, è di tutto colpevole: e io più di ogni altro [...] Non so bene come spiegarti questo, ma sento fino a soffrirne che così è. E come abbiamo fatto a vivere, a inquietarci e a non comprenderne nulla, finora?»¹⁰². Dostoevskij lascia qui inespresso il collegamento della gioia con la colpa, ma già il finale di *Delitto e castigo* suggeriva che il nesso sta nella prospettiva della redenzione e del perdono universali. La realizzazione di questa prospettiva, che pure sembra facile da attuare perché dipende soltanto dalle volontà, è invece impossibile per le vite imprigionate nella gabbia del positivo, nella caverna platonica. Essa in effetti coinciderebbe con l'«instaurazione» del «paradiso» sulla terra, perché il paradiso e “il sommo bene” non sono altro che la pienezza della comunicazione. Per esprimere questo possono anche valere i versi di un poeta

⁹⁹ Hyppolite, op. cit., p. 640.

¹⁰⁰ Fedor Dostoevskij, *I demoni*, op. cit., p. 683.

¹⁰¹ Fedor Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, trad. Agostino Villa, Mondadori, Milano 1969, pp. 448-50.

¹⁰² Ivi, p. 451. Nel capolavoro il pensiero ritorna poi nelle parole di Mitja ad Alioscia nel colloquio in carcere sull'«etica», in cui si pone anche il problema del relativismo dei valori (cfr. ivi, p. 869).

che, come Dostoevskij ed Hegel, alimentava il proprio genio alle sorgenti del Cristianesimo: «Mutual forgiveness of each vice, / such are the gates of paradise»¹⁰³.

L'antichissima nozione della colpa originaria si distingue però da quella che è stata elaborata nella tradizione giudaico-cristiana, come l'oggettivo dal soggettivo. In questa tradizione il peccato originale ha qualcosa a che vedere con la "crisi adolescenziale". Esso consiste in effetti nella perdita dallo stato di felice ingenuità, attraverso la presa di coscienza della propria autonomia da parte del primo uomo: «La conoscenza è la sorgente di tutto il male, perché il sapere, la coscienza, è quell'atto attraverso il quale è posta la separazione» (FdR 2, 317). Nell'altra tradizione, che già per questo appare più arcaica, la colpa proviene invece dal semplice essere dell'individuo. È reale, o addirittura materiale, ma non ideale, perché non tocca né il suo pensiero né la sua volontà cosciente, come appare eminentemente nel destino dell'eroe tragico. A questo aspetto oggettivo della colpa originaria si riferiscono Anassimandro, Dostoevskij e, in questa sede, Hegel. La colpa oggettiva del singolo consiste nel sussistere «a spese dell'universale», cioè degli altri singoli e dell'intero mondo, e di conservare e accrescere se stesso soltanto a detrimento degli altri enti: «L'atto pone un'alterazione in questo esserci che gli sta di fronte, e la volontà ne ha in generale colpa, nella misura in cui nell'esserci alterato sta il predicato astratto 'mio'» (D 231).

Lo spirito agente è consapevole della colpa che proviene semplicemente dalla singolarità e non può non vederla anche nell'anima bella, di cui si sono manifestate le contraddizioni. Egli si sa perciò su un piano di «eguaglianza» con lei. «Intuendo tale eguaglianza ed esprimendola, la coscienza agente le si confessa ed aspetta [...] che si faccia avanti l'esserci che compia il riconoscimento» (F 2, 190-1). Hegel sottolinea che «la sua confessione non è un'umiliazione» (F 2, 191) perché, come anche in Dostoevskij, il sentimento morale della colpa non si può riportare a una qualche mancanza che è propria di questo singolo. Proprio questo sentimento si configura invece come un vero e concreto universale morale, ciò in cui le coscienze sono quindi «eguali». Hyppolite nota che la «remissione dei peccati» attraverso la confessione è un altro «dogma cristiano di cui Hegel fa uno dei fondamenti ultimi del suo pensiero filosofico accanto alla trinità e all'incarnazione»¹⁰⁴. La secolarizzazione del Cristianesimo, che *ante litteram* Fichte, Hegel e Schelling hanno riconosciuto nei fondamenti della civiltà occidentale, viene proseguita dalla filosofia in modo consapevole, anzi programmatico.

A questo punto, come in un *work in progress*, Hegel offre due finali. Nel primo, quello negativo, l'anima bella non accoglie l'offerta di comunicazione dello spirito agente, offerta che, avendo come contenuto l'ammissione di colpa, appare quella estrema, ultimativa:

«Alla confessione del cattivo: io lo sono, non segue la replica di una confessione dello stesso genere. Quel giudicare [...] respinge da sé una tale comunanza ed è il cuore duro che è per sé e rigetta la continuità con l'altro. [...] Egli rifiuta di far uscire il proprio interno nell'esserci del discorso, contrapponendo al male la bellezza della propria anima e alla confessione la caparbieta del carattere sempre uguale a se stesso nonché il silenzio consistente nel trattenere sé in se stesso e nel non far getto di sé in cambio di un altro. È qui posta la suprema rivolta dello spirito certo di sé» (F 2, 191).

«Durezza», «caparbieta», vana presunzione e «silenzio» sono i caratteri che in questo primo finale si congiungono nel connotare l'anima bella come il male. L'essenza del male sta nell'interruzione della «comunanza» e della «continuità» con l'altro io. È la chiusura monadica in sé, che non riconoscendo l'altro come se stesso, non si comunica, cioè non mette se stesso in comune. «Il male appare allora come questo stesso isolarsi, questa rottura»¹⁰⁵, osserva molto giustamente Hyppolite. Il male sta nel non saper rinunciare a sé, nel non poter astrarre da se stesso fino a mettere in comune con l'altro la verità del proprio sé. È quindi evidente, anche per antitesi, che per Hegel «il sommo bene» è la comunicazione. Ed è proprio alle soglie del sommo bene che compare il sommo male, contro il quale si solleva ora l'indignazione dello spirito agente:

¹⁰³ Sono i versi iniziali di *For the sexes the gates of paradise*, in William Blake, *Visioni*, trad. Giuseppe Ungaretti, Mondadori, Milano 1980, p. 244.

¹⁰⁴ Hyppolite, op. cit., p. 646.

¹⁰⁵ Ivi, p. 649.

«Ciò che allo spirito viene contrapposto è il pensiero, il sapere stesso, ed è proprio questa continuità assolutamente fluida del puro sapere che rifiuta di stabilire la sua comunicazione con lui; con lui che già nella sua confessione rinnegava il separato essere per sé e si poneva come particolarità superata e quindi come la continuità con l'altro, cioè come universale» (F 2, 191-2).

Ogni modalità di comunicazione è il «superamento» della «particolarità» del sé, appunto perché ciò che è comunicabile, proprio perciò, in quanto negazione dell'essere a sé del singolo, è nella forma dell'«universale». Ma questo è in modo eminente il caso della confessione, perché qui il superamento della particolarità non è solo nella forma, ma anche nel contenuto. Rivelare la propria colpa significa far emergere il sé dalle profondità dell'autosentimento e mostrarlo nella sua assoluta nudità, senza più alcuna possibilità di sottrarsi allo sguardo e al giudizio dell'altro.

La colpa dell'anima bella è la massima, precisamente come è estrema l'offerta di comunicazione dello spirito agente, perché è posta nella modalità della confessione. La «ferita» viene inferta nel cuore stesso dello «spirito», cioè della comunicazione. Il farisaico sdegno morale che isola l'anima bella e in cui essa ostinatamente si mantiene, pur di fronte alla confessione dello spirito agente, è più immorale di qualsiasi delitto e ne condivide comunque la radice. Quello sdegno vive infatti nell'elemento del pensiero e del linguaggio, cioè della pura «continuità», ma proprio questo etere, questa «fluidità» è ciò che si raggruma e si chiude in sé per interrompere il contatto delle anime. «In tal modo la coscienza giudicante si mostra come coscienza abbandonata dallo spirito e negatrice dello spirito; essa infatti non riconosce che nell'assoluta certezza di se stesso lo spirito domina su ogni operazione e su ogni effettualità, la può gettare via e far sì che non sia accaduta» (F 2, 192). L'anima bella dubita. Essa non ha veramente fede nel potere infinito dello «spirito» e quindi nell'umana capacità di redenzione, della quale invece non dubitano Hegel e Dostoevskij, saldi nella loro fiducia in Dio e nell'uomo. «Lo spirito è soltanto per lo spirito» (FdR 2, 45), solo alla forza della fede si rivela la potenza della redenzione: «Le ferite dello spirito si rimarginano senza lasciare cicatrici» (F 2, 193). Nel dubbio dell'anima bella si manifesta ancora la sua mancanza di «forza», perché chi non ha fiducia nel mondo con ciò stesso mostra innanzitutto di non avere fiducia in sé. Alla prova dei fatti, come nel citato esempio platonico del rischio di naufragio (cfr. 1. 1), la sua sicurezza di giudizio si rivela presunzione inaffidabile anche per lei stessa.

L'anima bella ha però ancora un'altra colpa. Essa infatti «non riconosce la contraddizione commessa quando non fa valere il ripudio, verificatosi nel discorso, come vero ripudio, mentre essa stessa ha la certezza del suo spirito non in un'azione reale, ma nel proprio interno, ed ha l'esserci di esso nel discorso del suo giudizio» (F 2, 192). L'anima bella oppone la sua considerazione moralistica dei fatti alle parole dello spirito agente che si confessa, invalidandole come «ipocrisia», nonostante essa stessa abbia il suo «esserci» solo nel discorso. Non concedendo la comunicazione, e quindi il riconoscimento, essa impedisce l'elaborazione dell'azione da mera fattualità in significato, che è espressione di un sé. Ancora una volta la sua colpa si mostra come mancanza, impotenza, perché essa «non ha la forza di alienare quel sapere di lei stessa il quale si mantiene in sé» (F 2, 192) ed esclude da sé l'altro. In quanto quel sapere è essa stessa, l'anima bella non ha la forza di rinunciare a sé, di astrarre da sé. Questa sua impotenza, che le preclude la possibilità di agire, adesso non le permette di oggettivarsi nemmeno nel discorso, che pure è l'unico elemento nel quale il suo sé vive. Essa non può «giungere all'intuita unità di lei stessa nell'altro». Non può avere cioè l'intuizione di sé attraverso l'altro, nell'istituzione del circuito dialettico che Fichte per primo aveva scoperto e descritto nella genesi dell'autocoscienza. Ma questo significa che essa è la perfetta alienazione, e lo è proprio per l'incapacità di alienare il proprio sé. Essa è immediatamente «nella contraddizione del suo puro sé e della necessità che questo ha di alienarsi ad essere e di mutarsi in realtà» (F 2, 192). Nell'impotenza di oggettivarsi, l'anima bella è condannata all'irrealtà, e da qui alla «pazzia» in cui finisce per trapassare la sua «*Sehnsucht*».

Qui si conclude il finale negativo e si apre l'altro, che è poi la vera conclusione della tesi hegeliana sulla moralità. L'elemento che compare per unificare le due coscienze è l'attingimento della consapevolezza che «il sé attuatore, la forma della sua azione, è soltanto un momento dell'intero» (F 2, 193). Il processo della moralità, partito dall'assoluta essenzialità del sé, si conclude

con la «rinuncia a sé» da parte di entrambi i partecipanti al dialogo, perché ora anche l'anima bella compie questa rinuncia: «Il perdono [*Verzeihung*] che tale coscienza concede alla prima è la rinuncia [*Verzichtleistung*] a sé» (F 2, 194). Essa però non va intesa in senso moralistico, come una mera rinuncia alla volontà e all'essere per sé, come avviene metodicamente nell'ascetismo, che Hegel da buon luterano (quale si è sempre definito) non perde occasione per condannare. *Stricto sensu* non la si potrebbe neppure considerare una rinuncia perché, conformemente al pensiero evangelico del “perdersi per trovarsi”, è soltanto attraverso essa che l'uomo ottiene veramente se stesso. In questo punto nevralgico teoresi e prassi si intrecciano inestricabilmente, perché la vera conoscenza esige «forza» (F 1, 26).

Questa forza consiste nella funzione dell'«astrarre da sé», nel senso in cui essa opera nella semplice coscienza percettiva. La rinuncia a sé di cui parla Hegel consiste essenzialmente nel lasciare all'oggetto la possibilità di presentarsi per quello che è, senza limitanti interferenze soggettivistiche, e nel lasciare al mondo la possibilità di rivelarsi al meglio di sé, cioè nella sua verità. È una rinuncia al soggetto sulla base della piena *fiducia* nell'oggetto. Per la fondamentale unità di coscienza e autocoscienza, il leggere l'oggetto al suo meglio (Platone, *Leg.* 640e) da parte della coscienza, cioè come in una sorta di *lectio difficilior* esistenziale, comporta che ciò sia riflessivamente il meglio anche per la stessa autocoscienza, per il sé. Come comportamento la fiducia consiste, come si è visto, nella coincidenza del sé di un individuo con un altro sé che non è necessariamente singolare (gruppo, comunità, ecc.). Come atteggiamento o sentimento, cioè come una forma immediata del sapere, la fiducia consiste invece nel prendere l'oggetto al suo meglio. Ad es. una società autoritaria, mediante l'interpretazione migliore della contraddizione suscitata dal pensiero divergente, rinuncia alla propria unilateralità e diventa una società libera. Questo argomento non si trova espressamente in Hegel, ma lo si può ricavare dai suoi interventi sul tema, che ne toccano per lo più il lato negativo, come quando si chiede retoricamente se la «paura di errare non sia già essa stessa l'errore» (F 1, 67).

Ora che anche l'anima bella rinuncia a sé e «ripudia il pensiero produttore di divisioni» (F 2, 193), si realizza una nuova figura, che avendo raggiunto la pienezza della comunicazione, è lo stesso «spirito assoluto». I momenti logici, che si opponevano polarizzandosi nei due lati del rapporto delle autocoscienze, adesso si integrano in una sola totalità. Ora infatti l'anima bella e lo spirito agente sono identici, e «come l'uno rappresenta la potenza dello spirito sopra la sua realtà, così l'altro rappresenta la potenza sopra il suo determinato concetto» (F 2, 193). La potenza dello «spirito», ora che ha rinunciato al suo potere sull'essenza (anima bella) e sull'esserci (spirito agente), è giunta alla quiete dell'autotrasparenza del processo, in cui nessun momento è fissato per sé. Si mostra qui realizzata quella che nella prefazione era solo un'anticipazione in veste di similitudine: «Il vero è il trionfo bacchico dove non c'è membro che non sia ebbro; e poiché ogni membro nel mentre si isola altrettanto immediatamente si risolve, il trionfo è altrettanto la quiete trasparente e semplice» (F 1, 38). La «trasparenza» e la «quiete» si producono dal superamento dell'isolamento oppositivo in cui erano fissati i fondamentali momenti logici dell'universale e del singolare. Essi ora «fluidificano» nell'«ebbrezza» del tutto, in un movimento al quale, come corpi in una folla, nessuno di loro può sottrarsi. Quietè e trasparenza significano al contempo la «conciliazione» dei momenti reali, cioè delle autocoscienze, nelle quali quelli logici si erano incarnati e contrapposti:

«La parola della conciliazione è lo spirito esistente che intuisce il puro sapere di se stesso come essenza universale nel suo contrario, nel puro sapere di sé come singolarità che è assolutamente in se stessa, - reciproco riconoscimento che è lo spirito assoluto. Lo spirito assoluto entra nell'esistenza soltanto in quel vertice, nel quale il suo puro sapere di se stesso è l'opposizione e lo scambio con se stesso» (F 2, 194).

L'«universalità» e la «singolarità», il cui insolubile intrecciarsi rende ambiguo il principio dell'*homo mensura*, si congiungono ora consapevolmente come momenti inseparabili ma fluidi, così come le autocoscienze si unificano nella loro continuità che è la comunicazione. Per determinare ulteriormente la dialettica dei due momenti, Hegel retrocede a prima del perdono, quando i momenti logici, assunti su di sé dalle autocoscienze ancora non conciliate, diventavano due opposti saperi:

«Il primo», il sapere del dovere, «è la pura continuità dell'universale, il quale sa la singolarità sapentesi come essenza, come l'in sé nullo, come il male. Il secondo sapere è invece l'assoluta discrezione che sa se stessa assoluta nel suo puro uno, e sa quell'universale come l'irrealtà che è solo per altri» (F 2, 194).

Hegel inserisce ora, come medio comune tra i due momenti logici e i due reali, la nozione intuitiva del continuo e del discreto. La discrezione sorge dalla «necessità di natura: quella di singolarizzarsi e di negare in questa assoluta singolarizzazione dell'essere per sé gli altri come una stessa cosa con sé» (F 2, 102). Anche qui Hegel accoglie la tradizione, presente pure in Vico («*Natura attendit particularia*»), per cui il movimento fondamentale della natura va verso una sempre maggiore «singolarizzazione» e discrezione degli enti; quello che in Empedocle è il solo movimento del *nèikos*. Nell'idea di depotenziamento fisico, connessa a questa progressiva frammentazione e polverizzazione della realtà, si può forse rinvenire il nucleo concettuale di quella che poi in fisica si chiamerà entropia. Nei primi scritti jenesi il momento della singolarità era quello della «terra», contrapposta all'«etere». Il momento della continuità, che è naturalmente lo «spirito», anzi «l'umanità» stessa, lo si può invece ravvisare in questa vibrata protesta contro il ricorso al sentimento come a un'autorità: «Il senso comune, facendo appello all'oracolo interiore del sentimento, rompe ogni contatto con chi non è del suo parere. [...] Esso calpesta la radice dell'umanità. Questa infatti, per natura, tende ad accordarsi con gli altri; e la sua esistenza sta soltanto nell'istituita comunanza delle coscienze» (F 1, 58). La tendenza all'intesa, che per la filosofia recente è immanente al linguaggio, per Hegel è il carattere distintivo dell'uomo. Non però nel senso di un istinto sociale né di un dover essere, ma soltanto perché «la sua stessa realtà consiste unicamente nell'essere e nel vivere in solidarietà con altri» (F 2, 174). Solo venendo agli altri, l'uomo può venire a se stesso; solo nella continuità con gli altri può realizzarsi come un sé discreto: l'umanità è l'interesse dell'uomo.

Per quanto riguarda invece il sentimento, occorre rilevare che l'attacco di Hegel non va ad esso in quanto tale, ma al suo utilizzo linguistico «oracolare», quando cioè «si fa del sentimento il criterio di ciò che è vero e morale» (FdR 1, 153). In questo caso è lecito pensare che «ci si richiama solo al sentimento quando vengono meno tutte le altre ragioni» (FdR 1, 153). Nel richiamarsi al proprio sentimento si stabilisce come vero qualcosa in cui è pur sempre presente l'arbitrio e l'accidentalità, che vengono così fissati come intangibili. La conseguenza è che con ciò si sopprime ogni possibilità di confronto e di elaborazione discorsiva: «Con l'appellarsi al proprio sentimento è distrutta ogni comunità tra noi. Con il pensiero, con il concetto, al contrario, siamo sul terreno dell'universale, della razionalità e abbiamo davanti a noi la natura della cosa; su questa possiamo intenderci. La cosa è ciò che è in comune; ad essa noi ci sottomettiamo» (FdR 1, 153-4). È evidente che la critica non tocca in nessun modo il fatto del sentimento, bensì soltanto la sua espressione comunicativa, che funge da surrogato del discorso, ma in realtà solo per interrompere la continuità della comunicazione. È la stessa inversione che costituiva il sommo peccato dell'anima bella. Come invece abbiamo visto, Hegel non misconosce affatto le autentiche funzioni del sentimento, né poteva essere altrimenti in un filosofo per il quale la verità non può mai consistere in una unilateralità.

La ricostruzione dei due saperi riprende, mostrando che l'acuirsi della loro opposizione ne è in effetti la purificazione mediante l'esclusione di ogni altra determinatezza, e prelude quindi alla sua risoluzione: «Tutti e due i lati sono condotti a questa purezza in cui non hanno più in loro nessun esserci privo di sé, nessun negativo della coscienza; anzi quel dovere è il carattere, rimanente eguale a se stesso, del suo sapere se stesso; e questo male similmente ha il suo fine nel suo essere in sé e la sua realtà nel suo discorso» (F 2, 194). In realtà, come l'androgino diviso di Platone, i due saperi tendono l'uno verso l'altro. Il sapere del dovere si incarna nell'uomo diventando «carattere», cioè natura o meglio «seconda natura», come nella classica definizione aristotelica dell'abitudine quale fondamento dell'*ethos* (Et. Nic. 1103a16). Da parte sua il sapere della singolarità ha come «fine» l'essenzialità del sé, quindi un momento necessario e universale, e ha il suo esserci nel linguaggio, cioè ancora nell'universale. D'altronde «il principio della particolarità, appunto perché si sviluppa

per sé a totalità, passa nell'universalità, e ha unicamente in essa la sua verità e il diritto alla sua realtà positiva» (D 341). Essi però sono ancora due io «diversi; e la diversità è quella assoluta perché è posta in questo elemento del concetto puro» (F 2, 195). La differenza tra i due io è assoluta, perché è la pura opposizione logica. Essi infatti incarnano «concetti reciprocamente determinati», ma che «sono nello stesso tempo concetti in sé universali, così che essi riempiono l'intero ambito del sé» (F 2, 195).

Come si è già visto, i «concetti» di universalità e singolarità, diciamo l'altruismo e l'egoismo, sono soltanto «modi di vedere», prospettive sul mondo. Sono cioè i lati che l'io tiene insieme e la cui dialettica lo costituisce: «La razionalità, considerata astrattamente, consiste in generale nell'unità compenetrantesi dell'universalità e della singolarità» (D 419). Proprio perché sono le due nozioni basilari della ragione, esse sono anche i modelli interpretativi fondamentali, che configurano il rapporto dell'uomo col mondo o, più precisamente, la sua coscienza di questo rapporto. In questo senso essi «riempiono completamente l'ambito del sé», perché uno solo di essi è sufficiente a direzionare la prassi universale del singolo. Nell'«opposizione» dei due io «è l'interno perfetto, che è comparso di fronte a se stesso ed è entrato nell'esserci» (F 2, 195). È come nel rapporto del signore con il servo, le cui coscienze erano fissate a una unilateralità e solo insieme costituivano un'autocoscienza. Così qui ciascuno dei due «spiriti» preso isolatamente è soggettivamente uno dei due momenti dell'io, ma nell'esserci reale della loro opposizione è l'io completo che esiste oggettivamente. L'uno con la confessione e l'altro col perdono, i due io risolvono l'opposizione «contraddicendo» l'universale che ciascuno di loro ha assunto come proprio sapere o come propria seità:

«Ciascun io per sé si supera in se stesso proprio mediante la contraddizione della propria universalità pura, la quale al contempo ancora resiste alla sua eguaglianza con l'altro e se ne isola. Per mezzo di tale alienazione questo sapere scisso nel proprio esserci ritorna nell'unità del sé: è l'io reale, l'universale sapere se stesso nel proprio assoluto contrario, nel sapere che è entro sé, il quale, in virtù della purezza del suo isolato essere entro sé, è esso stesso l'universale perfetto» (F 2, 195-6).

«Contraddire la propria universalità pura» significa rinunciare al proprio «modo di vedere», «dimettere la propria semplicità e la dura immutabilità» (F 2, 283). Questa è l'astrazione da se stesso che l'io deve fare, l'«alienazione» di sé che è il suo andare verso l'altro. Il sapere dell'universale, della continuità, si riconosce nel proprio «assoluto contrario», nel sapere della singolarità, che è chiuso «dentro sé», isolato nella discrezione. E può farlo perché anche quest'altro sapere è un universale completo e al tempo stesso un momento necessario dell'io. Qui sopravviene il perdono: «Il sì della conciliazione, in cui i due io dimettono il loro opposto esserci, è l'esserci dell'io esteso fino alla dualità, io che qui resta uguale a sé e che nella sua completa alienazione e nel suo completo contrario ha la certezza di se stesso; - è il Dio apparente in mezzo a loro che si sanno come il puro sapere» (F 2, 196). Con la pienezza della comunicazione e dell'eguaglianza dei sé, raggiunta attraverso gli apici dell'estraneazione e dell'opposizione, nello «spirito oggettivo» si apre l'orizzonte dello «spirito assoluto».

3. 6. Il sistema maturo.

Nella *Filosofia del Diritto*, e parallelamente nell'*Enciclopedia*, appaiono alcune rilevanti differenze rispetto alla *Fenomenologia*. La prima e più importante però non attiene all'evoluzione del pensiero di Hegel, intervenuta nel quindicennio che separa le opere, ma solo al metodo. La scienza della ragion pratica, che in Hegel comprende sempre anche l'economia e la politica, ora si discosta da quel decorso all'incirca storico, che unificava teoria e prassi. Si ripresenta così, trasposto sul piano metodologico, il problema cui si è accennato sopra riguardo alla fondazione. Il rapporto tra l'eticità e i suoi «momenti», cioè il diritto e la moralità, si configura diversamente nella genesi logica e in quella storica. Mentre infatti nella prospettiva storica della *Fenomenologia* l'eticità precedeva diritto e moralità, ora invece l'eticità è il «risultato» del loro sviluppo:

«L'esserci della libertà, che come diritto era immediatamente, nella riflessione dell'autocoscienza è determinato, come

bene; il terzo, qui nel suo passaggio come la verità di questo bene e della soggettività, è perciò altrettanto la verità di questo e del diritto. - L'etico è la disposizione soggettiva, però del diritto che è in sé. Che questa idea sia la verità del concetto della libertà, in filosofia non può essere un presupposto, preso dal sentimento o da chissà dove, ma soltanto una dimostrazione. Questa deduzione di esso è contenuta unicamente in ciò, che il diritto e l'autocoscienza morale si mostrino in se stessi nel ritornarvi come nel loro risultato» (D 289).

L'automovimento del «concetto della libertà», il «passaggio» dal diritto astratto (oggettività) e dalla moralità (soggettività) nell'eticità, in quanto essa è la loro «verità», avviene solo nel procedimento scientifico. È una sintesi prodotta dalla scienza, perché proprio in questa sintesi consiste la «dimostrazione [*Beweis*] scientifica», che coincide così con la genesi logica. «Nella realtà», cioè nella storia, l'*èthos* è la base comunicativa a partire dalla quale, per un processo di differenziazione e scissione interna, si costituiscono i sistemi astratti del diritto e della morale. L'uno è la volontà «in sé», l'altra per sé, cioè la «disposizione soggettiva». Sono dunque forme parziali, in definitiva storicamente transitorie, attraverso le quali l'eticità, differenziandosi in sé, può svilupparsi. L'eticità è la condizione reale della loro possibilità e deve quindi precederli temporalmente. Al confronto il movimento progressivo della realtà appare analitico, perché è il semplice sviluppo di differenze che devono già essere presenti come possibilità nell'ente originario, che qui è l'«idea». Come per Platone, la deduzione dialettica non può aver luogo a partire da un presupposto, da un'«ipotesi» (*Resp.* 533d) e, se si parte immediatamente da un principio, è evidente che esso non può che essere un presupposto.

Non è certo casuale che Hegel come esempio citi proprio il sentimento, che nella *Fenomenologia* costituiva effettivamente il presupposto della coscienza. Ciò non significa che egli abbia corretto la sua posizione, ma solo che la dimostrazione scientifica usa un procedimento inverso rispetto a quello della realtà storica. Essa non presuppone il principio e parte invece dalla realtà data, da ciò che si è sviluppato differenziandosi, per riportarlo a quello che ora risulta essere il suo fondamento: «Come sempre avviene in campo speculativo, questo scaturire si interpreta nel senso che ciò che è dapprima posto come conseguente o derivato, è piuttosto il *prius* assoluto di ciò da cui appare come mediato» (E 3, 402). Il principio, cioè l'eticità, per la scienza deve essere qualcosa di «derivato», cioè un «risultato» e quindi una sintesi, ma che si produce con un «ritorno» nell'unità originaria dei prodotti dell'analisi. In questa seconda unità l'eticità è perciò qualitativamente più ricca e concreta, grazie allo sviluppo di quei prodotti, cioè diritto e moralità.

Lo stesso capovolgimento del rapporto, conseguente al cambiamento della prospettiva genetica, si presenta all'interno dell'eticità nella relazione tra il momento sintetico dello Stato e i suoi elementi costitutivi, la famiglia e la società civile:

«Città e campagna, quella la sede dell'industria borghese, della riflessione che si ripiega e si isola in sé, questa la sede dell'eticità basata sulla natura, - gli individui che mediano la loro autoconservazione nel rapporto con altre persone giuridiche e la famiglia -, costituiscono in generale i due momenti ancora ideali dai quali risulta lo Stato come loro vero fondamento» (D 415).

Da questa prospettiva lo Stato appare come l'unione della campagna (eticità immediata, famiglia, agricoltura) con la città (diritto e moralità, società civile, industria). Si tratta di «momenti ancora ideali», perché queste astrazioni in realtà possono sussistere solo sul fondamento reale dello Stato, cioè dell'organismo comunitario. Ciò è evidente per la società civile, che può vivere solo all'ombra della tutela dello Stato. Anche la famiglia però, priva di una qualche forma di aggregazione ulteriore (tribù, popolo, città), che poteva realizzarsi soltanto su una base essenzialmente religiosa, non può sollevarsi dal piano meramente naturale, restando un'astrazione sul piano umano:

«Questo sviluppo dell'eticità immediata, attraverso lo sdoppiamento della società civile, fino allo Stato, il quale si mostra come loro fondamento autentico, solo un tale sviluppo è la dimostrazione scientifica del concetto dello Stato. Poiché nel corso della dimostrazione scientifica lo Stato appare come risultato, delineandosi però come vero fondamento, così quella mediazione e parvenza rimuove altrettanto se stessa sollevandosi a immediatezza» (D 415).

Il metodo scientifico sistematico delle altre opere è quindi inverso rispetto a quello storico della *Fenomenologia*. Esso consiste nella deduzione dell'intero, del concreto, a partire dai suoi costituenti astratti, che appunto in questa operazione rivelano la propria natura mediata, occultata dalla

«immediatezza» del loro esserci, cioè dalla apparente indipendenza della loro realtà. I momenti sono sì sistemi autonomi, ma non autofondati, bensì sono termini della «mediazione» dello Stato con se stesso, ovvero concrezioni particolari nelle quali si oggettiva la vita e l'evoluzione della comunità:

«Nella realtà perciò lo Stato in generale è piuttosto il primo, all'interno del quale soltanto la famiglia si sviluppa in società civile, ed è l'idea dello Stato stesso a dirimersi in questi due momenti. Nello sviluppo della società civile la sostanza etica acquista la sua forma infinita, che contiene in sé i due momenti: 1) della differenza infinita che giunge fino all'essere dentro sé che è per sé dell'autocoscienza, e 2) della forma dell'universalità, che è nella civilizzazione [*Bildung*], cioè della forma del pensiero, mediante la quale lo spirito è a sé oggettivo e reale come totalità organica in leggi e istituzioni, nella propria volontà pensata» (D 415).

Lo Stato è «il primo», ovvero è la condizione storica della società civile e della famiglia come comunità etica, vale a dire umana. Nella genesi reale famiglia e società civile presuppongono lo Stato. Nella genesi logica esso è invece il «risultato» della deduzione scientifica. Ciò significa che l'esposizione scientifica sistematica non presuppone lo Stato, ma mostra che la famiglia stessa, uscendo dall'unità patriarcale, si evolve, costituendo i sistemi economici e giuridici della società civile, che Hegel tra i primi ha riconosciuto come complementari. Egli vi associa però anche la dimensione morale: «La moralità ha il suo luogo peculiare in questa sfera [della società civile], dove predomina la riflessione sul proprio fare, il fine dei bisogni particolari e del benessere» (D 363).

Moralità, diritto ed economia sono fenomeni necessariamente complementari nella visione organicistica di Hegel. Essi sorgono come sistemi effettivamente autonomi scindendo e particolarizzando l'eticità, nell'epoca della grande svolta della storia, con l'avvento della «riflessione». Il ripiegamento dell'individuo su se stesso crea e approfondisce lo spazio di quel soggetto autonomo puntiforme, che è comune alle tre sfere complementari. Infatti anche «la moralità ha la sua sede vera e propria» nella «mentalità da privati» (FdS 60). È da ritenere che fino a quel momento il complesso delle leggi, orali o scritte, e quello dei rapporti di produzione e scambio di beni non si differenziassero dalla base religiosa e quindi dall'*èthos*. In altri termini, in queste sfere il senso intenzionale dell'agire non stava tanto in una finalità utilitaristica (strumentale), quanto invece in una simbolica (comunicativa). Ciò significa che le sfere non si erano ancora differenziate dall'eticità generale e costituite come sistemi formalmente autonomi, sulla base di un proprio particolare principio. È però sulla struttura oggettiva dell'economia e del diritto e su quella soggettiva della moralità che l'*èthos* naturale, passando attraverso la sua alienazione in questi rapporti astratti, sviluppa e acquisisce la «forma infinita» del sé autonomo. In essa sono congiunti e opposti due «momenti» essenziali e complementari: l'estremo della particolarizzazione soggettiva, che si sviluppa soprattutto nella sfera economica, e l'universalità formale, acquistata come effetto educativo delle pratiche astratte istituzionalizzate in quei sistemi.

La questione del metodo tocca in modo particolare il rapporto tra eticità e moralità, snodo centrale nella filosofia pratica di Hegel. Dopo la parentesi della *Fenomenologia*, che collocava la moralità correttamente intesa al vertice dell'etico, egli torna alla sua concezione e terminologia più proprie, ribadendo la distinzione espressa già nel *Diritto naturale*:

«Moralità ed eticità, che abitualmente valgono quasi come sinonimi, sono prese qui in un senso essenzialmente diverso. D'altra parte anche la rappresentazione sembra distinguerle [...] Ma se pure moralità ed eticità, secondo la loro etimologia, fossero sinonimi, ciò non impedirebbe di usare queste parole diverse per designare concetti diversi» (D 125).

La distinzione introdotta da Hegel ha un grande valore sia teoretico che storico, ed è quella oggi corrente nella ricerca filosofica che non intende rinunciare ad impegnarsi egualmente in entrambi i sensi. Essa presenta però anche lati notevolmente problematici. Le maggiori difficoltà stanno nella forte asimmetria dei due termini nonché, ancora una volta, nella sovrapposizione del momento storico e di quello teoretico, che qui è la ragion pratica.

Dal punto di vista storico l'aspetto essenziale della moralità, che la pone al di sopra dell'eticità ingenua, è nella rivendicazione del diritto assoluto dell'individuo: il «processo del punto di vista

morale ha [...] la figura di essere lo sviluppo del diritto della volontà soggettiva» (D 221). Il passaggio storico dall'eticità ingenua alla moralità, incarnato in Socrate, è però solo un aspetto, per quanto eminente, della «allora imminente rivoluzione del mondo» (D 59). Si tratta della descritta trasformazione della comunità in società, in seguito all'ascesa dell'individuo come essenza non solo e non tanto dal lato morale. Quello che si viene progressivamente affermando è in generale «il principio soggettivo del mondo moderno» (D 311). Esso consiste essenzialmente nel fatto che la «soggettività, [...] come negatività astratta, sa che tutte le determinazioni le sono sottomesse e provengono da essa» (D 271). Questa assolutizzazione dell'individuo è comune a tutti i sistemi che caratterizzano il mondo sociale moderno ed è quindi la nota fondamentale non solo della moralità, ma della generale cultura individualistica della nuova epoca. La moralità appare in una precisa epoca e trova progressivo sviluppo nel mondo moderno. L'eticità invece non ha limiti storici ma, nel passaggio «rivoluzionario» tra le due epoche della storia, si evolve dalla forma ingenua a una che Hegel, in contrapposizione alla moralità, chiama «autentica» e che si potrebbe definire “superiore”, per distinguerla da quella ingenua.

La grande asimmetria tra i termini del binomio affiora anche dal lato teoretico. In effetti la moralità appare ben determinata, oltre che dal punto di vista storico, anche da questo lato. Sul piano teoretico essa consiste nell'astratto «formalismo della soggettività incondizionata» (D 457) della modernità applicato alla ragion pratica. L'eticità invece, anche da questo lato, sfugge a una delimitazione assoluta e attraversa tutto il mondo umano nella sua struttura intrinsecamente comunicativa. Nella «duplicazione» conseguente alla crisi del mondo comunitario, lo sviluppo della coscienza superiore ingloba nella sostanzialità dell'*èthos* l'assolutezza soggettiva della autocoscienza morale: «La coscienza [Gewissen] esprime la legittimità assoluta della autocoscienza soggettiva di sapere dentro sé e da se stessa che cos'è diritto e dovere» (D 261). È la stessa sintesi operata nella *Fenomenologia*, che allora veniva denominata morale. L'oggetto resta sostanzialmente immutato, ma Hegel torna ora alla sua terminologia classica precisando, contro «il possibile fraintendimento», che «nel punto di vista morale [...] rientra solo la coscienza formale» (D 263). Siamo appunto sul piano solo soggettivo della morale, che è del tutto svincolata da ogni legame con la libertà oggettivata nella vita reale della propria comunità:

«È certo essenziale far risaltare la pura autodeterminazione incondizionata della volontà come radice del dovere, come infatti la conoscenza della volontà solo per mezzo della filosofia kantiana ha acquisito il suo fermo fondamento e il punto di partenza per mezzo del pensiero della sua autonomia infinita. Quanto più si fissa il punto di vista meramente morale, che non passa nel concetto dell'eticità, tanto più questa acquisizione si abbassa a un vuoto formalismo e la scienza morale a una retorica del dovere per il dovere. Da questo punto di vista non è possibile una teoria immanente dei doveri» (D 259).

La moralità adesso non sta più al vertice di quello che ora si chiama spirito oggettivo, dove l'aveva collocata il procedimento storico della *Fenomenologia*. Sul piano sistematico essa è solo un momento dello sviluppo della soggettività, che per trovare la propria oggettività e il proprio compimento deve «passare nell'eticità», concretamente differenziata nelle sue potenze. Il formalismo, che connota in modo essenziale la moralità, non permette infatti di giungere, attraverso uno sviluppo interno («immanente»), dall'universalità pura dell'autocoscienza morale alla particolarizzazione dei doveri. All'identità pura di questa autocoscienza la differenza può sopravvenire solo dall'esterno. Questa impossibilità di sviluppare il principio mostra secondo Hegel la sterilità del formalismo e comporta che l'«autentica» coscienza «è racchiusa nella disposizione etica» (D 263). La differenza sostanziale tra eticità e moralità è quindi non di forma, che in entrambi i casi è la «soggettività infinita», ma di contenuto, nel senso che al bene l'eticità riconosce un'oggettività in sé ed esso non dipende dal solo placito della coscienza: «La coscienza autentica è la disposizione a volere ciò che è buono in sé e per sé» (D 261).

Secondo quello che comunemente si presume essere il procedimento della deduzione, la teoria morale della filosofia trascendentale vorrebbe passare dal puro principio (la legge morale) alle determinazioni ulteriori, alle differenze, attraverso uno sviluppo immanente ad esso. Ma questo passaggio è semplicemente impossibile. «Nessun sistema può realizzare quel passaggio dall'infinito

al finito»¹⁰⁶, dice Schelling, ed Hegel è dello stesso parere, perché il principio primo non può essere che l'identico, come certamente è in questo caso, cioè la coscienza pura. Di fatto ciò significa che il principio è determinato essenzialmente proprio come esclusione di ogni differenza, la quale quindi non può che provenire dall'esperienza. In questo senso la deduzione formale seguirebbe lo stesso percorso dell'accadere storico, dove pure il principio, come vuole la parola, è «il primo». Questo modello di deduzione sembra però mutuato, senza alcuna precauzione metodologica, dalle scienze matematiche, dove principi sono gli elementi minimi costitutivi, che in questo senso sono quindi punti di partenza, materia per sempre nuove configurazioni. La sintesi è così una mera composizione meccanica che procede all'infinito, aggiungendo sempre nuove figurazioni, ma senza poter mai giungere a una totalità conclusa di esse.

Nella realtà però l'intero precede la parte. Il mondo precede gli elementi che lo costituiscono. Nel mondo umano, come nell'organico in genere, secondo l'insegnamento di Aristotele, l'oggetto, e quindi anche il principio, non può essere altro che una totalità, perché qui la parte trova il suo senso solo nell'intero e si sviluppa a partire da esso. Essa non è quindi parte ma «membro». Gli elementi particolari non preesistono al tutto, ma originariamente vi ineriscono come semplici possibilità, il cui sviluppo è in effetti la vita dell'organismo. La deduzione di Hegel muove quindi dalle differenze «reali»: «Una teoria immanente e consequenziale dei doveri non può essere altro che lo sviluppo dei rapporti che per mezzo dell'idea della libertà sono necessari nello Stato, e sono perciò reali nella loro intera estensione» (D 297). Il principio, non è presupposto, ma la deduzione consiste nel pervenire ad esso secondo una necessità insieme logica e reale. Il procedimento va allora dalla particolarità (famiglia, società civile), che è la forma estraniata in cui il principio si presenta nella realtà, all'universale (Stato) che è il principio vero e proprio. Lo Schelling maturo, collegandosi all'idea di dialettica della *Repubblica*, unifica invece i due metodi in un doppio procedimento, come fa pure Lauth interpretando Fichte. Soprattutto in questa differenza metodologica consiste in effetti la distinzione di «filosofia negativa» e «filosofia positiva». Nella terminologia schellinghiana il metodo di Hegel corrisponderebbe all'«induzione noetica»¹⁰⁷.

Il principio della ragion pratica è per Hegel l'eticità, la sostanza al cui vertice sta la soggettività dello Stato. Essa è la totalità concreta di cui la moralità è solo il momento soggettivo e formale: «Il sistema oggettivo di tali principi e doveri e l'unificazione della volontà soggettiva con esso, sono presenti solo nel punto di vista dell'eticità» (D 261). Nel confronto con la totalità sistematica dell'*èthos*, saldamente organizzata nell'oggettività delle strutture istituzionali e nella soggettività della cultura, la moralità appare pericolosamente instabile: «La coscienza, in quanto soggettività formale, è semplicemente sempre sul punto di rovesciarsi nel male. La moralità e il male hanno la loro radice comune nella certezza che è per sé, che sa e decide per sé» (D 265). Con l'autonomia dell'autocoscienza nel mondo entra il male. L'assolutezza della volontà consapevole che decide per sé costituisce la forma soggettiva del peccato originale, perché essa è contraddetta dalla finitudine del soggetto. L'assolutezza del finito, la libertà, è il vertice della natura, ma proprio per questo è anche lo spalancarsi di abissi di orrore più atroci di qualsiasi cieca necessità naturale. La libertà è insieme il bene più grande e l'unica condizione del male, la sua autentica possibilità:

«L'origine del male in generale sta nel mistero, cioè nello speculativo della libertà, nella sua necessità di uscire dalla naturalità della volontà e di farsi interiore contro di essa. È questa naturalità della volontà, che in quell'opposizione viene all'esistenza come contraddizione di se stessa e come incompatibile con sé, ed è così questa particolarità della volontà stessa che si determina ulteriormente come il male» (D 265).

L'inizio del male è «l'uscita dalla naturalità della volontà». Nella forma del mito è la cacciata dall'*eden*, la perdita dell'inconsapevole innocenza naturale. La coscienza della libertà si sviluppa *contro* la naturalità del proprio essere, originando un conflitto interiore universale e non misconoscibile, anche se Hegel indulge a farlo pesare solo contro la filosofia trascendentale.

¹⁰⁶ Friedrich W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, cur. Giuseppe Semerari, Sansoni, Firenze 1958, p. 56.

¹⁰⁷ Per altri particolari su questa tematica, mi sia permesso rinviare al mio articolo *Fichte e il dialogo maieutico*, cit.

L'«opposizione» interna tra la singolarità naturale e la tendenziale universalità della volontà cosciente determina il loro rapporto come «particolarità» e produce il male:

«La particolarità è infatti solo come il raddoppiato, qui l'opposizione della naturalità contro l'interiorità della volontà, la quale in questa opposizione è solo un essere per sé relativo e formale, che può attingere il proprio contenuto unicamente dalle determinazioni della volontà naturale, dal desiderio, dall'impulso, dall'inclinazione, ecc.» (D 265).

La particolarità nasce dal «raddoppiamento» e dall'opposizione dei termini in cui si costituisce l'autocoscienza. Nella contrapposizione il sé razionale, «l'interiorità della volontà», è solo la forma, quindi qualcosa di «relativo», il cui «contenuto» sono gli impulsi naturali. Il sé reale è la loro dialettica:

«Di questi desideri, impulsi, ecc. si dice ora che possono essere buoni o anche cattivi. Ma quando la volontà li lascia in questa determinazione dell'accidentalità, che essi hanno in quanto naturali, e con ciò rende determinazione del proprio contenuto la forma, che essa ha qui, cioè la particolarità stessa; allora essa è contrapposta all'universalità come all'oggettivo interiore, al bene, il quale subentra, insieme con la riflessione della volontà in sé e con la coscienza conoscente, come l'altro estremo dell'oggettività immediata, del meramente naturale, e così questa interiorità della volontà è cattiva» (D 265-7).

Il male consiste nel fatto che la volontà lascia agire in sé gli impulsi naturali nella loro immediatezza. Essa non li elabora, armonizzandoli con la sua forma universale, che è l'«oggettivo interiore», cioè «il diritto del razionale, in quanto è il diritto di ciò che è oggettivo nel soggetto» (D 253). La volontà così non supera la loro «accidentalità», ma lascia che essi «determinino» direttamente il suo contenuto. Solo come accidentalità conservata gli impulsi sono «particolarità» e quindi il male: «L'uomo è perciò al tempo stesso cattivo tanto in sé o per natura, quanto per la propria riflessione dentro sé; cosicché né la natura come tale, se cioè non è naturalità della volontà che resta nel suo contenuto particolare, né la riflessione che va in sé, il conoscere in generale, se non si tiene in quell'opposizione, sono per sé il male» (D 267). Solo perché sono opposti alla universalità della volontà cosciente e da essa tollerati, gli impulsi diventano particolarità e accidentalità che vuole se stessa e quindi il male. Come già Fichte, anche Hegel ritiene che solo il concorso dei due fattori produca il male.

Nelle lezioni il problema del male viene sviluppato da altri punti di vista:

«Il male è presente solo nell'ambito della scissione. Il male è solo la coscienza dell'essere per sé contro gli altri, ma anche contro l'oggetto che è in sé universale nel senso del concetto, della volontà razionale. Solo attraverso questa separazione io sono per me e in ciò sta il male. Essere cattivo significa individualizzarmi astrattamente; è l'individualizzazione che si separa dall'universale che è il razionale, le leggi, le determinazioni dello spirito. Ma solo con quella scissione inizia l'essere per sé e solo così inizia l'universale, lo spirituale, le leggi, ciò che deve essere. Non si tratta dunque di un rapporto esteriore con il male, ma la riflessione, la conoscenza stessa è il male» (FdR 2, 317).

Essendo il bene la continuità comunicativa, il male non può essere altro che la «separazione». Siccome il male è la discontinuità introdotta nella comunicazione, allora esso è la comunicazione della separazione, così che il male è nella realtà precisamente ciò che sul piano del linguaggio è la contraddizione performativa, mentre questo non vale invece per l'errore. Fino a quando il sé è immerso nell'*èthos* della comunità o della famiglia, esso resta nell'innocenza naturale. La possibilità del male sorge soltanto attraverso la riflessione, nella duplicazione costitutiva dell'autocoscienza, cioè nella scissione pensata dell'essere in sé e dell'essere per sé, con la quale si apre lo spazio della razionalità consapevole. Esso ha la sua sede solo nella coscienza dell'uomo, l'animale infatti non è né buono né cattivo:

«I pianeti, le piante e gli animali non possono allontanarsi dalla necessità della loro natura, dalle leggi della loro specie, dalla loro verità. Essi divengono ciò che debbono divenire: essere e dover essere non sono separati in loro. Ma la libertà umana porta in sé il libero arbitrio e può separarsi dalla sua necessità, dalle sue leggi; operare e agire contro la sua determinazione» (FdR 1, 69). Invece «la natura fisica si ferma nell'in sé, è in sé il concetto. Ma il concetto in lei non giunge al suo essere per sé; nella natura non avviene questa separazione di un individuo dalla sua legge, dalla sua essenza sostanziale proprio perché l'individuo non è libero» (FdR 2, 321).

L'uomo, come aveva scoperto Fichte, essendo consapevole perché libero e libero perché consapevole, può anche «separarsi» dal «sostanziale» che gli è proprio. Può «concepire» il suo

essere per sé fino a voler uscire dalla sua stessa essenza universale e contrapporvisi, al solo scopo di ottenere mediante ciò il sentimento della propria singolarità. Si possono applicare anche al male in generale le parole che Hegel spende per demistificare la falsa coscienza del moralismo militante: «La smania di essere qualcosa di particolare non si soddisfa con l'essente in sé e per sé e con l'universale: essa trova solo in un'eccezione la coscienza della peculiarità» (D 299). Come si è visto, il male morale non coincide con l'errore, ma entrambi portano egualmente il marchio indubitabile del singolo, e questo soprattutto ai suoi stessi occhi. Al contrario il bene e la verità non sono peculiarità di nessuno e non possono quindi dare un sentimento di sé di questo genere. Il male è quindi l'«individualizzazione astratta», perché il singolo non riconosce l'universalità della propria essenza come il costituente basilare della soggettività, di cui la singolarità del sé è solo la forma, ma, come osservava ancora Fichte, inverte il rapporto: la singolarità diventa l'essenza, mentre l'universale, la ragione, è abbassato a mezzo. Questa inversione è il principio del male.

Per l'uomo cattivo la ragione è soltanto strumentale. Egli non crede di poter trovare il proprio sé nell'universale, ma solo nella propria assoluta particolarità, che ha la forma del puro essere per sé. Vale anche qui ciò che Hegel dice della presunzione e della vanità, che sono forme già riconoscibili del male: «Il pensiero si sa libero solo in quanto diverge da ciò che è universalmente riconosciuto e valido» (D 45). Un'esistenza tanto ovvia come quella del male si rivela un «*Mysterium*» già al primo sguardo. Il gioco della riflessione nell'interiorità dell'uomo che non ha saldi principi, innesca un meccanismo di inversioni dialettiche. Così l'uomo cattivo si riconosce solo nella misura in cui non è conosciuto dagli altri. L'*arrière-pensée* non è quindi un elemento soltanto strategico, ma è essenziale e sostanziale al male. Allo stesso modo l'uomo cattivo non riesce ad accertarsi del proprio vantaggio, se non verificando lo svantaggio dell'altro. La natura privativa e relativa del male, riconosciuta per la prima volta da Platone, appare nella sua dipendenza assoluta e anche paradossale dall'attività della riflessione, che è il momento originariamente antitetico da cui esso si origina.

Il male per Hegel è precisamente il concetto dell'essere per sé portato al limite estremo dell'isolamento del sé, cioè all'assoluto egoismo: «Il soggetto si determina, si concepisce come il punto estremo dell'essere per sé astratto, della libertà astratta. L'anima si affonda nella sua profondità, in tutto il suo abisso. Quest'anima è la monade non sviluppata, nuda, l'anima vuota senza realizzazione» (FdR 2, 319). La «monade nuda» è il sé che si ritrae dalla continuità con gli altri, immergendosi nell'«abisso» della propria singolarità assoluta, quindi della pura forma. Il sé cattivo è nudo, vale a dire che non ha altro contenuto che l'astrazione da ogni realtà, anche da quella sua propria, e l'assolutizzazione della forma dell'essere per sé, come se la soggettività dell'uomo consistesse solo di questa e vivesse solo nella riflessione.

Nella *Filosofia del diritto* sono quasi del tutto assenti quei temi, strettamente collegati al male, quali la colpa, la redenzione e il perdono, che svolgevano una funzione essenziale nella *Fenomenologia*. Compare solo il tema della colpa, che però non va oltre una brevissima trattazione della responsabilità e dell'imputabilità morale:

«Il principio: nelle azioni bisogna trascurare le conseguenze, e l'altro: bisogna giudicare le azioni dalle conseguenze, e le si deve rendere misura di ciò che è giusto e buono; sono entrambi ugualmente dell'intelletto astratto. Le conseguenze, come figura immanente propria dell'azione, manifestano soltanto la sua natura e non sono altro che l'azione stessa; essa perciò non può ripudiarle e trascurarle. Ma inversamente tra le conseguenze è compreso anche ciò che interviene dall'esterno e si aggiunge accidentalmente, e ciò non attiene alla natura dell'azione stessa» (D 233).

L'imputazione sulla base della semplice intenzione o della convinzione è unilaterale quanto quella che attribuisce al soggetto la responsabilità integrale delle conseguenze dei propri atti. Hegel anticipa qui il dibattito novecentesco sui due orientamenti di fondo della morale, convinzione e responsabilità, assumendo come sempre una posizione di mediazione tra gli estremi. La risonanza metafisica e il *pàthos* comunicativo contenuti nella nozione di colpa, che comparivano nella *Fenomenologia*, echeggiano adesso solo negli inevitabili riferimenti alla prediletta tragedia classica:

«L'autocoscienza eroica (come nelle tragedie degli antichi, di Edipo, ecc.) non è ancora passata dalla propria compattezza alla riflessione della differenza tra atto [*Tat*] e azione [*Handlung*], tra l'evento esteriore e il proposito

con il sapere delle circostanze, così come ha abbandonato la dispersione delle conseguenze, ma assume la colpa nell'intera estensione dell'atto» (D 235).

La coscienza mitica degli antichi non era ancora giunta alla riflessione, quindi alla distinzione degli aspetti dell'agire che rendono il soggetto imputabile oppure no. Hegel denomina «atto» gli aspetti oggettivi dell'imputazione, e «azione» quelli soggettivi. L'eroe tragico, come il primitivo in genere o il bambino, non fa questa differenza e si ritiene responsabile di ogni possibile conseguenza di ciò che ha fatto, quindi non solo della propria «azione», ma dell'integralità del proprio «atto».

Hegel approfitta però dell'occasione offerta dall'esame morale del concetto di colpa, per un'incursione nel campo estetico, attaccando la tragedia moderna e rilevandone l'assoluta insufficienza rispetto a quella classica. Secondo lui l'arte moderna non sa cogliere il vero senso del tragico, che sta essenzialmente nella concezione etica della colpa. Così come è rappresentata nella modernità, «la colpa interessa certamente il diritto penale, ma non la vera arte». La colpa pura e semplice, quella di «farabutti e delinquenti, come ad es. l'eroe di una tragedia moderna» (D 285 n.), non può avere nessuna rilevanza per la vera arte tragica. Né il trionfo del male né la sua giusta punizione possono condurre allo scioglimento tragico e al suo effetto etico, che per Aristotele è la purificazione morale dello spettatore. Anche per Hegel il «trionfo del vero [...] è l'autentico interesse puramente etico della tragedia antica» (D 287 n.). Il fine etico della tragedia sta nella presa di coscienza, da parte della comunità, della conciliazione delle due potenze etiche, egualmente sacre, entrate in collisione per la *hybris* degli individui che le incarnano:

«Il declino tragico delle più alte figure etiche può interessare [...], elevare e conciliare con se stessi solo in quanto tali figure compaiono l'una contro l'altra con una diversa ed egualmente legittima potenza etica. Esse entrano in collisione per disgrazia, e così hanno ora colpa per questa loro contrapposizione all'etico; da ciò proviene il diritto e il torto di entrambe, e con ciò la vera idea etica purificata e trionfante su questa unilateralità, conciliata perciò in noi» (D 285n.).

La colpa tragica è comune e reciproca, così come è uguale il destino dei protagonisti, i quali agiscono solo per realizzare quello che dalla loro visuale finita è il bene. Il tragico compare quando la molteplicità e quindi la diversità dei lati del bene, le «potenze etiche» a cui gli antagonisti si sono legati con il loro «carattere», per l'immanenza del movimento dialettico si sviluppa nell'opposizione. È la grandiosa collisione delle supreme potenze etiche, nel quale gli antagonisti finiscono «stritolati», ma i principi si conciliano nella coscienza universale, nel pubblico: «L'anima è lo spettatore, la comunità» (FdR 1, 313). Senza questi elementi per Hegel non c'è tragedia.

La concezione della funzione del sentimento nella ragion pratica non sembra subire variazioni rilevanti nel corso dell'evoluzione del pensiero di Hegel. Il carattere essenziale del sentimento sta nel suo essere innanzitutto una forma del sapere: «È un pregiudizio generale il ritenere che se si ha la rappresentazione, l'intuizione, la conoscenza di qualche cosa, il sentimento sia escluso» (FdR 1, 280). Abbiamo visto che questo era proprio il caso di Kant. Hegel insiste su questo punto, che a giusta ragione considera capitale, e nelle lezioni usa parole molto dure contro il misconoscimento della funzione conoscitiva del sentimento: «È indice della più grande ignoranza ritenere che il sapere immediato sia fuori dalla regione del pensiero; si disputa su distinzioni, che considerate con più precisione scompaiono» (FdR 1, 142). Il sentimento è invece il primo grado delle «determinazioni attraverso cui l'intelligenza procede nel proprio sviluppo (dal sentimento, attraverso la rappresentazione, al pensiero)» (D 89). Secondo Hegel il sentimento, nella forma del «sapere immediato o sapere del sentimento», conserva una rilevanza essenziale nella sfera del dovere come dappertutto. Dal punto di vista dell'agire è infatti indifferente che «il sapere dell'autentico universale, sia nella forma soltanto del sentimento del diritto e del dovere, o nella forma della cognizione ulteriore e della conoscenza di esso» (D 269). Il sapere morale, in qualsiasi forma esso sia, deve solo stabilire quale debba essere il contenuto dell'azione da compiere. Ciò non vale ovviamente per la teoria, dove invece si ha il dovere di sviluppare il sapere immediato in pensiero, dato che il «contenuto, [...] lasciato in tale forma dell'immediatezza, non è ancora nella forma della razionalità» (D 99) e resta affetto dall'accidentalità. Nella teoria l'«immediatezza» del sentimento deve ascendere al momento della mediazione nel discorso argomentativo, o nella coscienza pienamente consapevole delle proprie motivazioni e delle circostanze dell'agire.

La provvisorietà cognitiva del sentimento non significa però che esso sia solo una modalità difettiva del sapere, che risulta semplicemente superflua, una volta che sia stata superata nel sapere razionale. Ciò non è vero né sul piano teorico né su quello pratico. Al contrario, il momento del sentimento è vitale e ineliminabile, nella sfera morale come altrove:

«Non basta che i principi, la religione ecc., siano nella testa; essi devono essere nel cuore, nella sensazione. In effetti ciò che si ha così nella testa è nella coscienza in generale, e il contenuto gli è tanto oggettivo, che nella misura in cui esso è posto in me, nell'io astratto, può anche essere tenuto lontano da me secondo la mia soggettività concreta; nella sensazione invece un tale contenuto è una determinatezza del mio intero essere per sé, per quanto torpido sia in tale forma; esso è dunque posto come ciò che ho di più propriamente mio» (E 3, 160).

La forma del sentimento è tanto poco eliminabile dalla razionalità esistente («spirito»), quanto lo è quella dell'immediatezza, che è la sua nota essenziale. È proprio questa immediatezza nei confronti di se stesso, ciò che si chiama sentimento. Esso è il sapere nel quale il contenuto e il soggetto non giungono a distinguersi: «Il sentimento [...] è sentimento di un contenuto e contemporaneamente sentimento di me stesso. Questo contenuto è tale che la mia particolarità è in pari tempo congiunta con lui» (FdR 1, 148). Qui si mostra però anche la forza del sentimento e il limite della conoscenza razionale, che in questo caso sta proprio nella sua libertà dall'oggetto. L'oggetto nel sapere razionale viene distanziato («tenuto lontano») e liberato della forma involuta e accidentale dell'immediatezza soggettiva, apparendo in una verità certamente superiore perché più libera. Ciò però significa che il soggetto è altrettanto libero e distante da esso, perché conoscere l'oggetto nel pensiero per lui stesso non significa necessariamente identificarsi con esso. Avere l'oggetto nell'«io astratto» della coscienza che sa, quindi «nella testa», non è lo stesso che averlo «nel cuore». Solo quando si ha l'oggetto nel sentimento, lo si assume nella propria soggettività concreta, rendendolo «ciò che è più propriamente mio». Hegel in effetti sostiene che conoscere teoricamente la morale non implica l'essere morali, ma sentire moralmente in realtà equivale a essere morali. Allo stesso modo l'identità del sé sembra consistere più nella conoscenza immediata, che si ottiene nel sentimento di sé, che nel pensiero di sé. La funzione insostituibile del sentimento quindi si realizza proprio attraverso il suo limite soggettivistico e formale, l'identità immediata del soggetto con l'oggetto: «La determinazione fondamentale del sentimento è la particolarità, la peculiarità della mia soggettività» (FdR 1, 159). Nella relazione del sentimento all'oggetto la dominante è il senso proprio.

Il tema viene ripreso più avanti, nelle stesse pagine dell'*Enciclopedia*. È da rilevare a questo riguardo che, per quanto attiene al sentimento, l'antropologia dello spirito soggettivo contiene elementi essenziali per la conoscenza dello spirito oggettivo, cioè della sfera pratica. Con questa dislocazione dell'elemento immediato del contenuto etico nella parte soggettiva del sistema dello spirito, Hegel mostra di accogliere anche in senso metodologico la lezione aristotelica sulle virtù, confermando la presenza decisiva del pensiero dello stagirita nella sua etica. La concordanza con Aristotele è particolarmente evidente in questo punto focale del rapporto tra immediatezza e mediazione, quale si incarna nel «carattere» dell'uomo etico: «La teoria delle virtù, in quanto non è meramente una teoria dei doveri, ma comprende ciò che è particolare del carattere, fondato sulla determinatezza naturale, sarà perciò una storia naturale dello spirito» (D 301), che nel linguaggio di Hegel equivale all'«antropologia». Rifiutando l'astrattezza di una «teoria dei doveri», quale è quella kant-fichtiana, Hegel si riaccosta all'etica antica in generale e a quella aristotelica in particolare, proprio per rivendicare l'essenzialità dell'immediatezza in questa sfera. Come Aristotele, egli pure ritiene infatti che la disposizione etica, per la sua costitutiva componente «naturale», cioè di immediatezza, non possa essere dedotta ma soltanto descritta. Questa descrizione, preliminare alla trattazione dello spirito oggettivo, è appunto quella antropologica dell'*Enciclopedia*. Ciò però comporta che nella *Filosofia del diritto* la trattazione del sentimento nella sfera morale è di fatto assente, appunto perché presuppone la necessaria integrazione dell'*Enciclopedia*. Dice qui Hegel:

«Quel nucleo dell'essere del sentimento non comprende però soltanto la naturalità di per sé inconsapevole, il temperamento ecc., ma accoglie anche (nell'abitudine) nella sua semplicità avvolgente, tutti gli altri legami e rapporti, destini, principi essenziali; in generale tutto ciò che appartiene al carattere, e alla cui elaborazione l'attività consapevole ha avuto la parte più importante; l'essere del sentimento è pertanto un'anima perfettamente determinata»

(E 3, 186).

Questo è il luogo del sistema hegeliano dove ha la sua sede propria il problema dell'identità personale e del vero sé, l'appercezione kantiana. Si presentano subito nella loro stretta correlazione gli elementi essenziali dell'etica aristotelica: il carattere e l'abitudine. Nell'identità personale il sapere del sentimento non è limitato solo al lato della «naturalità» originaria, del «temperamento», ma è altrettanto essenziale dal lato della «seconda natura». Il sentimento non viene lasciato dietro di sé dall'«attività consapevole», ma è sempre in azione reciproca con essa, come l'immediato col mediato, ad es. nel «carattere», e pervade ogni stato dell'uomo. Hegel accetta così la grande lezione aristotelica sull'abitudine come medio razionale tra il corporeo e lo spirituale, e conseguentemente sul carattere come medio tra il sé naturale e quello della libertà cosciente: «Nella semplice identità con la realtà degli individui, l'etico appare come il loro modo di agire universale, come costume – l'abitudine all'etico come a una seconda natura, messa al posto della prima volontà meramente naturale» (D 301). L'abitudine e il costume rendono natura lo spirito e mostrano l'essenziale dialettica di immediatezza e mediazione. Le nozioni aristoteliche sono quindi strettamente connesse al sentimento e confermano il suo ruolo insostituibile nell'etica. Nel «nucleo» incipiente dell'essere del sentimento si raccoglie l'identità del sé:

«La totalità dell'individuo, in questa forma concentrata, è differente dallo sviluppo esistente della sua coscienza, dalla sua rappresentazione del mondo, dai suoi interessi sviluppati, dalle sue inclinazioni ecc. Di fronte a questa reciproca exteriorità e a questa mediazione, si è dato il nome di genio a quella forma intensiva dell'individualità cui spetta l'ultima determinazione nella parvenza di mediazioni, intenzioni, principi, cui la coscienza sviluppata si abbandona. Questa individualità concentrata si manifesta anche in quella forma che è chiamata il cuore o l'animo» (E 3, 186).

Nell'individuo la sua «forma concentrata», «intensiva», cioè il «nucleo» del sé, si differenzia, come l'immediato dal mediato, dal dispiegamento delle differenze, naturali o culturali, che connotano concretamente la sua identità personale, nonché dal suo stesso grado di «coscienza». La differenza e la conseguente «mediazione» manifestano la «reciproca exteriorità» di questi due termini, che costituiscono la più profonda interiorità del sé, l'identità stessa. Il momento che Hegel sceglie, per stabilire quale dei due sé sia quello autentico o più intimo, è quello della decisione («determinazione ultima»). Di fronte a questa la coscienza che delibera razionalmente «si abbandona» al sentimento, cioè all'immediatezza nella scelta, che si usa chiamare anche istinto. Almeno da questo punto di vista, quello del sentimento appare il vero sé. Infatti, come carattere e abitudine, anche «genio», «cuore» e «animo» sono nozioni che conducono più o meno direttamente al sentimento: «L'intero complesso del sentimento è ciò che si chiama cuore, animo» (FdR 1, 155). L'asse portante di tutta questa problematica è però quello che congiunge sentimento e abitudine sul piano del rapporto dialettico di immediatezza e mediazione.

Sentimento e abitudine, essendo specie del genere sapere immediato, sono ambedue connotati dall'indifferenza di soggetto e oggetto, che è essenziale a questa forma del sapere. La differenza tra sentimento e abitudine, che insieme palesa la loro correlatività, si manifesta nella direzione opposta del loro decorso. Nel sentimento soggetto e oggetto non si distinguono ancora, ma ad esso è immanente la tendenza a svilupparsi nelle forme superiori di conoscenza, attraverso la mediazione della coscienza. Il movimento del sentimento va quindi dall'immediato al mediato. All'opposto, con l'acquisizione di un'abitudine il soggetto e l'oggetto, che prima si distinguevano, non si distinguono più. Il loro rapporto diventa meccanico e richiede in misura molto più ridotta l'intervento della coscienza, la quale è appunto ciò che pone soggetto e oggetto come diversi. Il movimento dell'abitudine consiste quindi nel condurre all'immediatezza, come «seconda natura», ciò che in certi casi è frutto di molteplici mediazioni, reiterate faticosamente nell'esercizio assiduo. È il caso degli asceti e dei virtuosi in ogni tipo di abilità, quindi è il caso del lavoro in generale. Ma soprattutto è il caso dell'uomo etico, per il quale la consuetudine, consapevolmente voluta, con la giustizia diventa carattere.

Il sentimento si collega strettamente a una serie di nozioni fondamentali che relazionano il soggetto e l'oggetto in modo immediato, quali la «certezza», la «convinzione», che acquistano importanza soprattutto con lo sviluppo della moralità, e la «fiducia», che è invece il fondamento

invariabile dell'eticità. Hegel tocca questi temi solo fugacemente e in luoghi sparsi, senza darne una trattazione organica. È esplicita però la loro collocazione nella sfera del sentimento. Nelle lezioni soltanto troviamo una trattazione della funzione del sentimento nella sfera politica. Qui Hegel, sviluppando la critica della separazione tra Stato e chiesa, fa una comparazione tra lo Stato moderno e quello antico sulla base della diversa forma del loro principio costitutivo:

«Per ciò che riguarda la costituzione vi sono due sistemi: il sistema moderno, nel quale la determinazione della libertà e l'intera struttura della costituzione sono conservate in modo formale, senza tener conto del sentimento, dell'intima disposizione dello spirito. L'altro sistema si basa su tali disposizioni – in generale il principio greco che troviamo sviluppato specialmente nella *Repubblica* di Platone -. Un piccolo numero di posizioni fondamentali viene messo a base; il tutto riposa sull'educazione, la cultura che debbono procedere dalla scienza e dalla filosofia. [...] L'intima convinzione dello spirito e la costituzione formale sono inseparabili [...]; ma nei tempi moderni l'unilateralità si è manifestata in modo tale che da un lato la costituzione deve bastare a se stessa, dall'altro lato l'intimità dello spirito, la religione, la coscienza debbono essere messe da parte come indifferenti, in quanto la costituzione dello Stato non si occupa di quali sentimenti e religioni gli individui siano partecipi» (FdR I, 336).

È la nota denuncia delle scissioni e unilateralità della società moderna, che vengono istituzionalizzate anche a livello politico, con la conseguente reificazione dei rapporti comunicativi. Hegel critica il formalismo astratto, che dalla sfera giuridica ed economica passa nella visione politica che struttura gli stati moderni. Lo Stato liberale non procura di fondarsi, come quello antico, sulla «disposizione» degli animi, se non nella forma episodica e spersonalizzata del consenso elettorale, ed esclude espressamente dal proprio ambito sentimenti e convinzioni dei cittadini.

Nell'evoluzione dello Stato europeo assistiamo in effetti a un progressivo spostamento dell'equilibrio vitale della comunità dalla sfera soggettiva dei rapporti direttamente comunicativi a quella oggettiva delle istituzioni. Il processo di reificazione della comunicazione è necessario per alleggerire la comunicazione diretta dell'onere dell'intesa su oggetti strategici e strumentali (Habermas). Questo guadagno, rispetto alle comunità premoderne, si trasforma però in una perdita (alienazione), se su queste strutture impersonali e rigide non torna a reimpiantarsi il movimento della comunicazione viva. Sembra che la soggettività occidentale, dopo balzi e decolli di portata cosmica, non riesca a compiere il ritorno in sé dal momento estraniante della *Bildung*. Ma anche senza questo ritorno, il guadagno dell'individuo in spazi di libertà reale è enorme. Basti pensare a cosa vuol dire per l'autonomia del singolo vivere dentro la gabbia di una mentalità avvolgente e onnicomprensiva, che regola in modo rituale ogni momento e ogni aspetto della vita, suggellando il tutto con la sanzione del sacro.

Secondo Hegel tutte le differenze tra i moderni Stati liberali e quelli antichi o arretrati, compresa la mirabile democrazia dei greci, poggiano in effetti su un unico punto fondamentale, il riconoscimento del diritto dell'individuo: «Il principio degli Stati moderni ha questa immensa forza e profondità, far sì che il principio della soggettività si compia nell'estremo autonomo della particolarità personale, e insieme riportarlo all'unità sostanziale, mantenendo così questa in quel principio stesso» (D 429). Soltanto nello Stato moderno, attraverso un processo più che millenario, segnato tragicamente dall'irrazionalità che usa la ragione come strumento, si giunge infine alla liberazione dell'individuo dal bozzolo sociale. Infatti solo nell'età moderna lo Stato acquista «la forza veramente infinita, che sta unicamente in quell'unità che lascia divergere in tutto il suo vigore l'opposizione della ragione, per dominarla, mantenendosi con ciò in essa e congiungendosi con lei dentro sé» (D 339). La fondamentale «opposizione della ragione» è in generale quella tra singolarità e universalità, quindi sul piano pratico quella tra l'individuo e lo Stato.

L'«infinità» della forza dello Stato, secondo il concetto dialettico del vero infinito, che consiste nella tendenziale infinità della riflessione, è un circolo virtuoso prodotto dall'azione reciproca tra la collettività e l'individuo. Quanto più lo Stato ha la forza per lasciare spazio all'individuo, tanto più questa forza gli ritorna moltiplicata dall'agire di quello. Non aveva torto Epicuro nel vedere nella «diffidenza» il vizio d'origine del comunismo (D 141). Il comunismo teorico è però una sfiducia portata all'universalità. È la sfiducia nella razionalità spontanea della storia, che però certamente non si può far coincidere con quella del mercato. Ad Hegel d'altronde questo punto è ben chiaro, e non potrebbe essere altrimenti, se il momento politico deve elevarsi su quello economico, quanto lo

Stato si eleva sul sistema dei bisogni: «I diversi interessi di produttori e consumatori possono entrare in collisione l'uno con l'altro, e se è vero che nel complesso il rapporto corretto si stabilisce da sé, è anche vero che l'equilibrio ha bisogno di una regolazione consapevolmente avviata che stia al di sopra delle due parti» (D 395). Il presunto conservatorismo di Hegel è certo molto lontano dal liberismo selvaggio, cioè dall'affidarsi alla sola razionalità del sistema a scapito della libertà. Pur riconoscendo che la «razionalità, che agisce inconsciamente, [...] non è altro che il *Nous* che regola il mondo» (FdR 1, 450), per Hegel la libera e consapevole soggettività del momento politico non può in nessun caso essere surrogata da una cieca necessità sistemica.

La diffidenza celata nel comunismo è diretta però soprattutto contro l'individualità, perché come sempre l'essere per sé dell'individuo non viene riconosciuto come il momento della vitalità del razionale. Esso viene invece fatto coincidere con l'egoismo, che è un'astrazione in tutti i sensi (quella del cameriere psicologo). Proprio il riconoscimento istituzionale dell'essere per sé dell'individuo è di fatto la grande conquista, cui si è faticosamente pervenuti grazie allo sviluppo dei sistemi strumentali. È infatti attraverso questi che si afferma «la persona concreta, la quale è come fine particolare a se stessa» (D 337). Il moderno Stato liberale ha realizzato questa conquista, per nessun'altra ragione se non perché questo Stato e nessun altro semplicemente aveva la «forza» per farlo. Questa forza sta nelle strutture oggettive dell'amministrazione («polizia»), del diritto e dell'economia, che si sono progressivamente affermate e istituzionalizzate a partire dal declino della feudalità, sulla base dell'*èthos* assicurato dal Cristianesimo. È soltanto sul fondamento reale di queste strutture, che la comunità può permettere all'individuo di svilupparsi fino al particolarismo più estremo. Verrebbe da dire che nell'odierna società edonista e consumista l'individuo sia giunto oramai quasi al culmine del particolarismo e dell'a seità, se questa stessa considerazione non venisse ripetuta invariabilmente in tutte le epoche. Hegel è consapevole che questo genere di Stato è sorto solo nell'età moderna e in «Occidente»:

«In Oriente e nel mondo antico, la divisione dell'intero in classi si produce sì oggettivamente da sé, perché essa è razionale in sé, ma il principio della particolarità soggettiva non vi ottiene al contempo il proprio diritto, essendo lasciata ai governanti l'assegnazione degli individui alle classi, come ad es. nello Stato platonico, o alla mera nascita, come nelle caste indiane. Così la particolarità soggettiva, siccome non è accolta nell'organizzazione dell'intero e conciliata in esso, poiché come momento essenziale essa compare in ogni caso, si mostra come ostile, come corruzione dell'ordine sociale [...]. Ma se è mantenuta conforme all'ordine oggettivo e nel proprio diritto, la particolarità soggettiva diviene il principio animatore della società civile, lo sviluppo dell'attività pensante, del merito e dell'onore. Ciò che è necessario nella società civile e nello Stato per mezzo della razionalità, al contempo avviene con la mediazione dall'arbitrio» (D 361).

La «razionalità» soprattutto nella società civile deve essere necessariamente «mediata dall'arbitrio», se l'individuo deve trovare il proprio spazio, perché nella modernità la coscienza comune pone precisamente in esso il proprio sé. L'assenza di un rilevante dinamismo sociale nelle culture extraeuropee, anche in quelle più evolute, è il segno della repressione del principio individuale, repressione che è anche l'istanza fondamentale della *Repubblica*. Quelle culture, difendendo il proprio *èthos*, hanno finito per soffocare il principio individuale e con esso ogni dinamismo, perché l'individuo è l'«animazione» (*Belebung*), il principio del movimento dell'intero, nel mondo umano molto più che nella natura, perché qui entra in gioco la libertà. Sembra difficile accusare di conservatorismo politico chi tiene in una tale considerazione la funzione dell'individuo.

La critica hegeliana al liberalismo quindi non vuole affatto respingerlo, ma completarlo, o meglio mostrare come la razionalità esistente lo completi di fatto; come l'impalcatura astratta delle strutture dello Stato si fondi in realtà su forme di consenso che sono molto più articolate e profonde, appunto perché non sono meccaniche bensì «organiche». Il limite della prospettiva liberale essenzialmente è lo stesso di quello della moralità, del diritto e dell'economia: il cittadino è visto come un'entità indifferenziata solo formale e astratta, nella quale non penetra la sua particolarità e quindi la sua realtà. L'eticità reale, la comunicazione effettiva che sostiene la comunità, si perde così nello sfondo, mentre vengono in primo piano i rapporti astratti tra singoli pensati sulla base di un reciproco isolamento. Si tratta, per così dire, dell'inconsapevole applicazione al mondo umano del metodo risolutivo-compositivo di Galilei, per mezzo del quale gli

individui sono ridotti a elementi atomici e il meccanismo (forza, utile, piacere) è il principio del movimento. «Lo Stato viene scambiato per la società civile» (D 417), non soltanto quando si esige che esso non sia niente di più che il baluardo della persona e della proprietà. Ancora di più lo si confonde con quella, quando gli si fa mutuare nella sfera politica il modello della meccanica atomistica, sul quale la società civile si struttura nei sistemi strumentali; quando cioè si pensa e si fa politica sulla base della «rappresentazione» atomistica della comunità:

«La rappresentazione torna a dissolvere in una moltitudine di individui le comunità che, già presenti in quelle cerchie, entrano nel politico, cioè nel punto di vista della più alta universalità concreta. Proprio perciò essa tiene separate l'una dall'altra la vita civile e quella politica, e pone quest'ultima, per così dire, nell'aria, in quanto la sua base sarebbe la singolarità astratta dell'arbitrio e dell'opinione, quindi l'accidentale, e non un fondamento in sé e per sé saldo e legittimo» (D 515).

La visione liberale dello Stato, come Penelope, torna a disfare ciò che il millenario lavoro di tessitura dell'eticità aveva unito nell'organismo sociale. Le differenze, nelle quali la vita reale della comunità si articola sul piano economico, sociale e culturale, vengono azzerate e la sfera politica resta sospesa «in aria», senza rapporto con la «vita civile» e pensata come un meccanismo di atomi, che entrano in determinazione reciproca sulla base del puro «arbitrio». Ma la comunità e lo Stato non possono essere meno di ciò che è una semplice struttura vivente, quale si presenta già nella natura organica. Per loro deve valere quanto meno l'organicità, se non un rapporto ancora più elevato. Hegel tocca espressamente questo tema quando giunge al vertice della trattazione dello Stato, ai suoi «poteri»: «L'idealismo che costituisce la sovranità è la stessa determinazione, secondo cui nell'organismo animale le sue cosiddette parti non sono parti [*Teile*], ma membri [*Glieder*], momenti organici, e il loro isolarsi e sussistere per sé è la malattia» (D 473). La malattia è quello stesso isolamento o quella fissazione della parte rispetto al tutto, che nella moralità si è visto essere il male e che nello Stato è il germe della dissoluzione. L'«idealismo» o l'idealità delle parti, vale a dire la loro fluidità come semplici momenti del circolo della totalità, è ciò che li rende «membri», cioè differenze che sono tali solo nel loro fungere per l'intero: una «mano» staccata dal corpo è tale «solo di nome» (Aristotele, *Polit.* 1253a20). Hegel specifica il senso dell'organicità della sfera politica con l'esempio della divisione qualitativa dei poteri dello Stato moderno, contrapposta alla suddivisione quantitativa del potere negli Stati premoderni:

«Siccome le sue parti sono affidate a vassalli, pascià, ecc., la partizione della funzione dello Stato, è solo meccanica, e non è una differenza di determinazione e di forma [...]. Nel rapporto organico ci sono membri e non parti, e ognuno reciprocamente conserva e mantiene gli altri adempiendo i compiti della sua propria sfera, e quindi per ognuno la conservazione degli altri membri è altrettanto fine e prodotto sostanziale per la propria autoconservazione» (D 493).

Al contrario della differenziata articolazione del vero organismo statale, il potere dei satrapi è di un'unica natura e presenta perciò soltanto la differenza del «più grande o più piccolo» e non una differenza funzionale, qualitativa. Ma proprio la differenziazione qualitativa dei membri, producendo la superiore totalità dell'organismo, è ciò che crea il circolo virtuoso della dipendenza reciproca, facendo sì che ciascuno, provvedendo a sé, provveda a tutti gli altri. La visione politica liberale retrocede da tutto ciò che l'uomo ha creato col lavoro di millenni, dalle differenziazioni funzionali faticosamente instaurate. Come la fisica, essa astrae da ogni realtà particolare per riportare tutto a un cittadino atomico, generico e indifferenziato, che si relaziona meccanicamente agli altri. La spersonalizzazione della relazione è quella stessa che permette il passaggio al puramente quantitativo, ad es. nel computo elettorale dei voti.

Contro una soggettività politica che pensa solo in termini formali, Hegel rivendica la realtà organica della comunità e dello Stato. Ispirandosi soprattutto alla costituzione prussiana, che si andava elaborando in quegli anni, ma che non vide la luce, egli delinea un modello di monarchia costituzionale, sostanzialmente compatibile con quello vigente nei pochi Stati liberali dell'epoca. Di particolare c'è solo l'allocazione del potere giudiziario nella società civile, per cui la triade si ricompone nel politico preponendo il «potere sovrano» del re, essenzialmente rappresentativo, all'esecutivo e al legislativo. La «responsabilità» dell'esecutivo (D 489) è la nota che qualifica come genuinamente costituzionale questo Stato. Il sistema bicamerale descritto non è molto diverso da

quello inglese contemporaneo, quando i diritti politici dei *lords* erano ancora intatti. Lo spazio istituzionale lasciato all'aristocrazia è un altro segno del suo attenersi alla realtà, perché in effetti confligge con la tendenza più personale di Hegel, che come Vico ha sempre considerato quello aristocratico il peggiore dei poteri.

La differenza più rilevante, rispetto alle procedure liberali, sta però nella modalità di elezione della camera bassa: «I membri vengono deputati dalla società civile [...] in quanto essa è articolata nelle sue associazioni, comunità e corporazioni già costituite, le quali in questo modo acquistano una funzione politica» (D 519). L'elezione dei deputati deve provenire non da una moltitudine indifferenziata, ma direttamente dagli organi istituzionalizzati della società civile, dalle «comunità» che di fatto la costituiscono, in particolare dalle corporazioni. La parola 'corporazione' richiama il regime politico delle repubbliche cittadine soprattutto italiane, ma anche del resto d'Europa, quando il potere centrale non era sufficientemente forte da inglobarle, come era pure il caso della Germania. Essa, come pure il correlativo lemma 'Stato etico', è oggi impronunciabile in sede politica. Ma se si lasciano da parte le parole e si guarda la cosa, neanche (o forse, tanto meno) oggi si può trovare ingiustificato quanto Hegel dice contro il formalismo e il totale isolamento del momento politico, ridotto quasi soltanto a quello elettorale. L'elezione dei deputati non può essere un «atto singolo e temporaneo», senza relazione con la continuità sociale, ma la conclusione di un processo per cui il politico scaturisce «naturalmente» dalla sfera economico-sociale e si radica in essa. Come Montesquieu, Hegel considera vitali i «corpi intermedi», solo che questi per lui, purificati di ogni nostalgia feudale, non possono che consistere negli organi di autogoverno della società civile, di cui le corporazioni sono la parte più rilevante:

«Rispetto alla famiglia, la corporazione costituisce la seconda radice etica dello Stato, fondata nella società civile. La famiglia contiene in unità sostanziale i momenti della particolarità soggettiva e dell'universalità oggettiva. La corporazione invece unifica in una modalità interiore questi momenti, che nella società civile sono innanzitutto sdoppiati nella particolarità riflessa dentro sé del bisogno e del godimento, e nell'astratta universalità giuridica; così che nell'unificazione operata dalla corporazione il benessere particolare è come diritto ed è realizzato. La santità del matrimonio e l'onore nella corporazione sono i due momenti intorno ai quali ruota la disorganicità della società civile» (D 413).

La comunità statale è, come l'organismo vivente, un «sistema di sistemi», perché dentro di essa fungono da organi due forme specializzate di comunità particolari: la famiglia e la corporazione. Quest'ultima è l'altro istituto genuinamente etico dello Stato. Come la famiglia, la corporazione «unifica» organicamente particolarità e universalità, connette cioè il singolo con l'oggettività universale. Mentre però nella famiglia l'opera educativa di connessione è «sostanziale», cioè inconscia, e riguarda la sfera naturale immediata, nella corporazione essa avviene in modo consapevole e dentro la sfera altamente competitiva della società civile. Qui gli elementi da connettere hanno infatti una realtà autonoma, o che almeno appare tale. Si tratta dei sistemi strumentali dell'economia («particolarità») e del diritto («universalità astratta»), la cui differenziazione e complementarità Hegel vede fondate nella natura stessa del concetto, cioè dello Stato, e del suo sviluppo «necessario». La corporazione li riunifica, perché la sua funzione consiste in una certificazione giuridica delle differenze di valore tra gli uomini, che affiorano nel momento economico, ma che non sono meramente tali. Essendo il medio tra economia e diritto, essa è così il vero medio tra società civile e Stato.

La corporazione è in effetti un'entità che riassume in sé, tra gli altri, i caratteri del sindacato di categoria e dell'istituto previdenziale. La sua funzione fondamentale nella società civile sta però nella valorizzazione dell'uomo attraverso il suo lavoro, e nella preservazione dei valori etici connessi ad esso. Il lavoro è quindi il valore fondamentale e il criterio di merito in tutte le sfere del sistema sociale. Il valore del lavoro, attraverso il riconoscimento soprattutto di chi opera nella stessa sfera, si oggettiva socialmente nell'«onore del ceto» (*Standesehre*), cioè nella stima che si sa riscuotere con la propria capacità e intelligenza: «L'onore del ceto [...] è essere riconosciuto nella rappresentazione propria e in quella degli altri», grazie alla «propria attività, diligenza e abilità» (D 363). La corporazione è un legame etico fondamentale dello Stato, perché istituzionalizza la

possibilità di elevare alla verità collettiva la propria certezza individuale, impedendo la frantumazione e l'interruzione della comunicazione, quindi l'alienazione, prodotte dal declino dell'eticità e dal predominio dei sistemi strumentali: «Se non è membro di una corporazione legittimata [...], il singolo non ha onore di ceto, è ridotto dal proprio isolamento al lato egoistico dell'industria, e la sua sussistenza e il suo godimento sono instabili» (D 411). Qui nella funzione della corporazione all'aspetto di salvaguardia della dignità umana conquistata attraverso il lavoro, si affianca quello di garanzia della sicurezza economico-sociale.

Con la meritocrazia fondata sul lavoro la corporazione getta un ponte tra la società civile e quella politica, dando a questa il fondamento reale e a quella il fattore che riconduce all'ordine oggettivo il particolarismo delle singolarità. Grazie perciò all'istituto corporativo, «l'etico ritorna nella società civile come qualcosa di immanente» (D 407), cioè come qualcosa che produce essa stessa. Hegel vede nella corporazione l'argine primario contro il pauperismo e la degenerazione morale delle classi proletarizzate: in «Inghilterra [...] soprattutto si possono osservare le conseguenze della soppressione delle corporazioni» (D 405). Le corporazioni sono lo strumento fondamentale per realizzare la razionale attuazione dell'autogoverno della società in tutti i suoi livelli: «L'organizzazione delle magistrature ha il compito formale, ma difficile, di fare sì che la vita civile venga governata concretamente dal basso, dove è appunto concreta» (D 497). Hegel è dunque convinto che l'attuazione della libertà nella sua sfera più alta, in quella politica, passi necessariamente per la costante promozione di forme diffuse di governo «dal basso».

Lo Stato è il vertice in cui il consorzio sociale ha la sua soggettività. Esso non può essere subordinato a nessun altro principio, neanche al principio individuale, perché ne è la condizione, dato che fuori dalla comunità non c'è individuo razionale: «Essendo lo Stato spirito oggettivo, l'individuo stesso ha oggettività, verità ed eticità solo in quanto è un suo membro. L'unificazione stessa in quanto tale è l'autentico contenuto e fine, e la destinazione degli individui è di condurre una vita universale» (D 419). Hegel diverge dalla concezione fichtiana, presente già in Aristotele, secondo cui lo Stato è il mezzo, attraverso cui si realizza il fine, che è l'individuo. Per Hegel non l'individuo isolato è il fine, ma la sua continuità con gli altri, nella quale egli realizza la sua natura razionale e quindi il bene. Lo Stato è il fine, perché il fine ultimo, cioè il sommo bene, è l'«unificazione» degli individui, la comunanza e la comunicazione, e nient'altro che questo può essere il vero fine dello Stato. La pretesa «statolatria» di Hegel ha di mira solo questo punto. Il valore dello Stato consiste innanzitutto nel suo essere il *medium*, nel quale i singoli si congiungono e si evolvono interattivamente in forme di comunicazione e di libertà sempre più complesse.

In ciò lo Stato mostra di essere della stessa natura dello «spirito». Lo spirito stesso infatti è essenzialmente comunicazione: «Lo spirito che non si manifesta non è spirito» (FdR 2, 250), e «manifestarsi significa divenire per un altro» (FdR 1, 119), entrare in comunicazione con lui. Lo spirito è dialogo e continuità con l'altro. Per esprimere con un'immagine questo pensiero, nelle lezioni Hegel riporta un'antica legge di Atene, cui evidentemente riconosce un alto valore simbolico. È molto significativo che anche Vico, con intenzioni evidentemente analoghe, riporti una legge simile, sempre di Atene. Egli ricorda che «gli ateniesi condannavano alla pubblica esecuzione colui che non avesse indicato la strada a chi la ignorava e giudicarono che egli agiva contro le norme dell'umana società»¹⁰⁸. Hegel ne cita invece un'altra, che esprime meglio quello che forse anche Vico voleva dire: «Presso gli Ateniesi era punito con la pena di morte chi non permetteva che altri accendesse la luce alla sua lampada, poiché in ciò egli non aveva niente da perdere. Dio ugualmente non perde niente a comunicarsi. Dio si rivela, si fa conoscere» (FdR 1, 239). La superiorità del Dio giudaico-cristiano su tutte le altre divinità sta nel suo dialogo con l'uomo, nel comunicare con lui fino al punto di farsi uguale a lui nella morte. Con un sentimento analogo, nell'Atene arcaica si condannava a morte chi rifiutava di trasmettere la propria luce agli altri, perché con ciò quella luce non viene diminuita in niente. L'intenzione metaforica è trasparente, e la si può forse collegare all'immagine platonica della comunicazione come «sfregamento»

¹⁰⁸

Giambattista Vico, *Le orazioni inaugurali*, cur. GianGaleazzo Visconti, Il mulino, Bologna 1982, p. 135.

(*Theaet.* 156a). La luce che si trasmette senza perdere niente di sé è l'interiorità, che è essenzialmente il sapere, perché «l'essere per sé della ragione nello spirito è sapere» (D 563). Il sapere è la seità della ragione nell'uomo ed è l'analogo ideale di ciò che è la luce nella natura: «Luce e sapere già si corrispondono in sé e per sé» (FdR 2, 118). Come la luce, il sapere si diffonde senza alterarsi e senza perdere niente di sé, e questa diffusione è la sua stessa esistenza. Ciò che si oppone ad essa è l'opacità che acquista la natura, quando viene replicata come tale nella comunicazione; l'estremo della singolarizzazione, che si sottrae alla naturale continuità con l'altro, ma proprio dentro l'etere trasparente della reciprocità e dello scambio. L'opacità della coscienza non esprime altro che l'inadeguatezza a comunicare, quindi sfiducia, paura ed errore. Quando però essa trova proprio in questa limitazione il sentimento di sé, allora siamo di fronte al male morale.

Riguardo alla *Filosofia del diritto* c'è da fare un'ultima osservazione, che riveste una particolare importanza dal punto di vista degli ultimi sviluppi del pensiero filosofico e ci riporta direttamente all'oggetto più proprio di questo lavoro. Dopo gli accenni della *Fenomenologia*, è in quest'opera che si trovano due luoghi nei quali Hegel coglie con chiarezza il fenomeno della pretesa di verità, cioè dell'intenzione illocutiva implicita in ogni enunciazione, pur esprimendolo ovviamente nei termini di una filosofia del soggetto. Nel primo passo l'argomentazione fa perno espressamente sulla contraddizione performativa, che quindi Hegel conosce e adopera:

«Diritto e dovere [...] sono essenzialmente nella forma di universali determinazioni pensate, cioè di leggi e principi. La coscienza [*Gewissen*] è perciò soggetta al giudizio se è autentica oppure no, e il suo appellarsi solo al suo sé sta immediatamente contro ciò che essa vuole essere, la regola di un modo di agire razionale e valido universalmente in sé e per sé» (D 263).

Tutto ciò che l'uomo fa e dice è sindacabile, così come in generale nulla di importante deve essere sottratto al libero esame. L'«appello» alla propria convinzione (al sentimento), come a un'istanza ultima, è contraddetto immediatamente e performativamente dall'intenzione dell'enunciante, che col suo semplice atto comunicativo avanza implicitamente una pretesa di verità universale e necessaria per quanto ha detto. Egli dunque, nei riguardi del caso concreto, si presenta all'altro come «regola di un modo di agire». Questo è l'aspetto essenziale della comunicazione e, salvo eccezioni di natura espressiva, la sua forma universale, all'interno della quale si collocano i diversi contenuti da trasmettere. Se si prescinde dall'aspetto linguistico, sul quale si concentra la filosofia odierna, il fenomeno della pretesa di verità non può che esprimersi nei termini di Protagora e di Fichte. L'intenzione performativa è lo stesso «voler essere» della coscienza, reso oggettivabile dalla continuità con l'altro. È una «volontà di sé» come «regola» (*Regel*) per Hegel, *mètron ànthropos* per Protagora, «ideale d'uomo» per Fichte, cioè modello di agire razionale, che si manifesta agli altri nella comunicazione, ed è anzi la sua forma essenziale. Così come la pretesa di verità/validità, rivendicata necessariamente seppur implicitamente sul piano pragmatico dall'enunciante, è la forma universale che assumono i contenuti di ogni espressione linguistica.

L'altro luogo è nella trattazione giuridica del significato della pena. Dice Hegel: «Nell'azione del delinquente, in quanto azione di un essere razionale, sta che essa è qualcosa di universale, per mezzo di cui è posta una legge, che in essa il delinquente ha riconosciuto per sé; sotto la quale dunque, come sotto il suo diritto, egli può essere sussunto» (D 207). Si tratta, per così dire, di una sorta di raffinata concettualizzazione della legge del taglione. È da rilevare però che qui non entra in gioco il linguaggio, perché normalmente commettere un reato non è un agire semplicemente linguistico. Ma evidentemente per Hegel non solo l'agire in generale è comunicativo, ma lo è addirittura un reato, che pure sembra essere proprio il contrario della comunicazione. O almeno, per determinare la pena, occorre assumerlo come fosse un agire comunicativo. Occorre considerare l'azione delittuosa come la trasmissione di un contenuto concreto, ma insieme della forma, quella del sé che si pone come modello. Nel caso concreto l'agire mette «qualcosa di universale», di fatto «pone una legge», così come l'agire linguistico vi pone una «regola». In entrambi i casi la regola o legge ha la forma del sé, perché è l'agire *suo*. Nell'accidentalità del contenuto, l'universale è soltanto il sé che si manifesta agli altri come modello di agire razionale applicato al caso concreto. La

pretesa di verità non è dunque soltanto un fenomeno del linguaggio. Tanto nel discorso quanto nell'agire, essa appare piuttosto come il fenomeno dell'uomo.

Riguardo alla teoria dell'intersoggettività di Hegel va ribadito che si deve considerare un pregiudizio il vederne la parte essenziale nella descrizione della dialettica dei rapporti di dominio (servitù e signoria, il regno animale dello spirito, ecc.). Senza sminuire l'importanza di queste analisi, esse vanno considerate come casi limite del vero movimento della comunicazione, che sta solo nell'eticità. Su ciò s'incentra anche l'interesse di Hegel, che è ben consapevole del modello alternativo, offerto da Fichte con la funzione di «ideale d'uomo», quando essa è applicata a un contesto, che viene riconosciuto come universalmente comunicativo perché universalmente educativo. Anzi, a giudicare da qualche sua espressione, Hegel forse ha qualche consapevolezza anche del precedente protagoreo (cfr. 1. 1), come certamente la ha del fenomeno della pretesa di verità/validità. La sua ricerca sull'intersoggettività non ha però imboccato questa strada. Egli ha preferito quella saldamente ancorata alla realtà storica e istituzionale.

Riguardo al momento etico in senso stretto, le differenze tra la *Fenomenologia* e le opere del sistema compiuto sono essenzialmente di metodo e non rivelano modificazioni sostanziali del pensiero. A parte naturalmente la momentanea oscillazione tra etico e morale nell'opera jenese, con il conseguente sdoppiamento della figura della «coscienziosità» nel sistema maturo. La fondazione nell'immediatezza, cioè nel sentimento, del movimento della mediazione è la stessa. Ciò naturalmente non significa in alcun modo che Hegel voglia fondare la ragion pratica semplicemente sul sentimento, ma soltanto che non è possibile un'etica, o una qualsiasi altra modalità umana, in cui il sentimento non svolga la sua funzione essenziale. Questa funzione consiste nell'essere il lato dell'immediatezza nel rapporto con la mediazione del pensiero e del discorso. Anche sul piano teorico, la mediazione operata dal sapere consapevole non può certo superare l'immediatezza una volta per tutte e quindi abolirla. Essa la trasferisce semplicemente più avanti, e l'immediatezza ritorna alla fine della mediazione come convinzione, fede, ecc., ovvero sentimento. L'azione reciproca tra immediatezza e mediazione, come quella tra identità e differenza, è in realtà il ritmo stesso del mondo. Nella stessa misura in cui il campo della coscienza è un'isola nel mare dell'inconscio, il sapere argomentabile, o anche solo tematizzabile, è un'isola in un mare di presupposti: «Non c'è alcun pensiero che non contenga una fede, sia pure momentanea; perché una fede, in generale, è la forma di qualsiasi presupposizione» (LPD 29). Ed è chiaro che la fede vale qui in quanto è sentimento.

La differenza più rilevante nella trattazione della filosofia pratica sta nella differenziazione dello spirito della *Fenomenologia* in soggettivo e oggettivo, e nella conseguente dislocazione delle funzioni pratiche del sentimento fuori dallo spirito oggettivo, in quello soggettivo appunto. Questa dislocazione è la causa più probabile della diffusa incomprensione della funzione che Hegel attribuisce al sentimento nella ragion pratica. L'organizzazione dei contenuti nel sistema maturo, la sua architettura, sembra accogliere le indicazioni di Aristotele, la cui presenza nella parte pratica del pensiero hegeliano è sicuramente molto consistente. Si può anzi giungere ad affermare che Hegel retrocede dalla filosofia trascendentale al recupero dell'etica antica, nello stesso modo in cui la coscienziosità, per agire, retrocedeva dalla dialettica del discorso al proprio sapere immediato. La presenza di Aristotele nella *Fenomenologia* è meno evidente, ma non meno decisiva.

C'è però almeno un punto fondamentale per il quale Hegel non può fermarsi ad Aristotele, ed è quello della «rinuncia a sé» (cfr. 3. 5). Per questo aspetto l'esperienza del Cristianesimo è determinante, anche se su questo tema è possibile trovare dei precedenti nell'antichità, ad es. in Plutarco. Qui però il raffronto con Vico s'impone, perché la posizione del filosofo napoletano è molto esplicita: «Le virtù dei pagani non sono perfette, perché presuppongono la filautia, infatti sono generate dalla passione della gloria terrena» (C 15). Secondo Vico l'etica classica non oltrepassa i limiti del naturalismo, perché non conduce l'uomo oltre i confini del proprio sé, verso il divino autentico. Il modello dell'uomo virtuoso resta fondato nell'«amor proprio», che si compiace della stima riscossa presso gli altri. Nello zelo controriformistico di Vico la virtù cristiana dell'umiltà sembra però inclinare verso un *contemptus sui*, che il protestante Hegel non potrebbe

condividere del tutto. Come neanche potrebbe condividere l'*aut-aut* tra la scelta etica e quella per l'amor di sé. La visione cristiana di fondo è comunque l'elemento che riduce sensibilmente il ruolo dell'aristotelismo nella filosofia pratica di Hegel. È significativo che quando prevale l'ispirazione dell'etica cristiana, si riduca il peso dell'aristotelismo, come accade nella *Fenomenologia*, mentre capita all'inverso nella *Filosofia del diritto*.

Quel che manca nel sistema maturo di Hegel è il *pàthos* storico-narrativo contenuto nella personificazione antitetica dei momenti logici, che conduceva tra l'altro a quel vertice della comunicazione, attinto nel dialogo diretto tra la coscienza e l'anima bella. Ciò vale anche fuori dal piano linguistico, ad es. per il processo della relazione tra signore e servo, che almeno formalmente è pensabile senza linguaggio. Dinamiche (profondamente umane) di questo tipo non sono evidenziabili nella prospettiva sistematica, perché manca l'incarnazione reale della struttura polarizzata e oppositiva del momento logico. È solo nella completezza logico-storica della *Fenomenologia*, che l'azione può configurarsi nel suo concreto decorso storico. Questa mancanza finisce per precludere possibilità evolutive nel senso della comunicazione diretta, che forse non erano realizzabili con il metodo del sistema maturo, ma solo con quello logico-storico del capolavoro jenesse. La conseguenza più grave del cambiamento di metodo è che va perduta una grande conquista della *Fenomenologia*, perché morale ed etica nel sistema sono trattate senza rilevanti riferimenti al linguaggio.

I risultati della *Fenomenologia* più significativi in questo senso non sono però restati lettera morta e hanno certamente influito sulla filosofia successiva. Le anticipazioni di Hegel in materia di linguaggio e di comunicazione hanno avuto un influsso rilevante su tutta l'ermeneutica e in particolare su Apel. La fondazione della verità e della validità del sapere sopra i principi dell'argomentazione ha un precedente, unico e importante, nella fondazione hegeliana della moralità nel dialogo tra lo spirito agente e l'anima bella. Hegel resta indietro solo su un punto: non giunge a parlare di argomentazione, ma solo di «enunciazione». L'analogia si può riscontrare più chiaramente in qualche passaggio di Apel, dai quali si possono enucleare due dei motivi hegeliani analizzati sopra. Il primo motivo è la necessaria integrazione del sapere morale del singolo con quello dei membri della sua comunità. Riguardo a ciò dice Apel: «La decisione di coscienza del singolo, che isolatamente è difficilmente in grado di effettuare quell'esame di universalizzabilità delle massime, può venir esonerata o informata tramite la regolata procedura della ricerca del consenso»¹⁰⁹. A parte gli aspetti procedurali, per Apel un senso rilevante della comunicazione morale è l'«informazione», con la quale l'individuo completa la limitatezza del proprio sapere normativo col sapere degli altri. Questo era appunto una delle ragioni addotte da Hegel per la necessità di verbalizzare l'atto morale.

Più rilevante è però il secondo motivo, che tocca il cuore stesso della questione. Si tratta della necessità di universalizzare l'azione morale attraverso il linguaggio, che per Hegel costituiva il movente fondamentale del passaggio dell'agire morale al piano linguistico. Qui per Hegel il linguaggio funge senza dubbio da «istanza ideale di controllo» nel senso di Apel. Hegel per primo ha mostrato la necessità di questo passaggio, prelundendo direttamente alla pragmatica trascendentale. Qualche formulazione di Apel su questo tema potrebbe entrare tranquillamente tra le considerazioni di Hegel sul decorso dialogico della moralità fenomenologica, se non fosse per la terminologia più evoluta. Ad es. questa: «Le decisioni soggettive della coscienza morale dei singoli [...] sono ora mediate a priori insieme con l'esigenza della validità intersoggettiva – per il fatto che ogni singolo riconosce fin da principio l'argomentazione pubblica come esplicitazione di tutti i possibili criteri di validità e dunque anche della formazione razionale della volontà». Qui è esplicitata la necessità della richiesta del riconoscimento della comunità per l'azione morale, nel passo successivo invece la costitutiva universalità della lingua, che sono i due aspetti essenziali dell'argomentazione di Hegel: «Il linguaggio [...] è già sempre un'istanza normativamente vincolante che non rimette gli individui all'arbitrio del loro argomento soggettivo»¹¹⁰.

¹⁰⁹ Karl-Otto Apel, *Etica della comunicazione*, trad. Virginio Marzocchi, Jaca book, Milano 2006, p. 50.

¹¹⁰ Karl-Otto Apel, *Comunità e comunicazione*, trad. Gianni Carchia, Rosenberg e Sellier, Torino 1977, pp. 260-1; pp. 159-60.

Si possono confrontare i due brani di Apel con qualcuna delle formulazioni hegeliane già citate, per rilevare l'analogia dell'argomento di fondo. Per Hegel l'«esprimere è la vera realtà dell'operare e la validità dell'azione», vale a dire che solo nel linguaggio si può riscattare la pretesa di validità normativa avanzata dall'agente già con la semplice azione. Egli ha ben chiara l'istanza implicitamente universalistica che assume l'atto comunicativo del parlante nell'asserzione, e lo si può ricavare anche dalla sua descrizione della dialettica della certezza sensibile: «Anche il sensibile noi lo enunciamo come un universale. [...] Non ci rappresentiamo il questo universale o l'essere in generale; ma enunciamo l'universale [...]. L'universale è il vero della certezza sensibile e il linguaggio esprime solo questo vero» (F 1, 84).

Anche nel decorso dialogico della moralità Hegel parla di «enunciazione» e in più di «rassicurazione», per intendere il procedimento discorsivo con cui la giustificazione morale del proprio atto, da parte dell'enunciante, «toglie in se stessa la forma della sua particolarità: riconosce in quest'atto la necessaria universalità del sé». L'universalità è la prerogativa esclusiva del linguaggio, quindi per avanzare la propria pretesa di universalità il sé «deve essenzialmente dire». Il significato di questo «dire» è evidentemente quello di giustificare una pretesa di validità normativa, come risulta chiaramente da questo passo successivo: «L'esprimere [Aussprechen] che lo spirito fa, lo fa secondo la convinzione del dovere, questo suo linguaggio è la validità del suo agire» (F 2, 291). Questo è il motivo essenziale per cui Hegel ritiene indispensabile la verbalizzazione dell'azione morale. Infatti, dal punto di vista di una filosofia del soggetto, «l'universalità [...] è il sé che come tale è effettuale nel linguaggio, che si pronuncia come il vero». In quest'ultima frase Hegel si riferisce senza dubbio alla dimensione pragmatica del discorso e alla pretesa di senso, che è il principio motore dell'agire comunicativo. Riguardo a questo punto e a quello della contraddizione performativa, che discende direttamente da esso, Hegel giunge a una maggiore chiarezza, come si è visto, nella *Filosofia del diritto*, quando oramai il dialogo fenomenologico era affondato nel passato. Sarebbe stato sicuramente del più grande interesse un rifacimento della morale fenomenologica, illuminata dalle sue acquisizioni posteriori sulla pragmatica del linguaggio (cfr. 3. 6). In Hegel in effetti manca solo la chiarezza, conquistata dalla filosofia con lo sforzo di un paio di secoli, che il punto della questione sta nell'argomentazione. Solo da questo punto discendono tutte le conseguenze che Apel può trarre riguardo alla pretesa di verità e alla contraddizione performativa, e quindi alla fondazione.

Si può concludere, alla luce di quanto detto, che la filosofia di Hegel rappresenta un termine di riferimento ancora oggi imprescindibile, soprattutto per la centralità assoluta che vi assumono i temi della comunicazione e dell'intersoggettività. Sviluppando con grande vigore intellettuale le indicazioni di Fichte, Hegel produce senza dubbio la prima filosofia totalmente orientata sul nodo cruciale della comunicazione. Ogni altro aspetto del suo pensiero ruota intorno a questo punto e ne dipende. In particolare sul piano politico questa dipendenza si traduce in una teoria dello Stato, che, se non recede dal denunciare i limiti del liberalismo, non per questo è disposta a rinunciare a qualcuna delle sue autentiche conquiste. L'accusa di autoritarismo, formulata da Haym e da una sequela di epigoni, soprattutto nell'area anglosassone, è del tutto infondata. Essa non dovrebbe nemmeno avere luogo, perché Hegel insiste nel presentare la propria teoria dello Stato, non come un'«invenzione» teorica, ma come una semplice descrizione della realtà.

Capitolo IV. Sguardo sulla contemporaneità.

4. 1. Masullo. Comunicazione e incomunicatività.

A partire dal novecento, grazie soprattutto a Husserl, il tema dell'intersoggettività è stato identificato con chiarezza, ricevendo il proprio nome. Alcuni interpreti preferiscono la denominazione di interpersonalità o usano indifferentemente i due termini. Sembrerebbe però opportuno differenziarli in base ai rispettivi etimi, come fa Masullo, usando il termine 'intersoggettività' per indicare l'ambito dell'elemento «costituente», e limitando alla sfera dei rapporti «costituiti» quello di 'interpersonalità' (FI 99ss.; cfr. AF 129). Il filosofo napoletano è stato in effetti tra i primi a cogliere la fondamentale importanza di questo tema e ad elaborarlo con esiti molto notevoli.

Il pensiero di Masullo è una filosofia tragica nel senso più proprio del termine. Nel corso dell'evoluzione di questo pensiero e nel suo oggetto, vengono infatti ad opporsi in modo sempre più antitetico e non mediabile due motivi fondamentali. La contrapposizione appare inevitabile, se si considerano le loro ascendenze. Il primo motivo infatti, quello di un'essenziale comunicabilità dell'umano o di una comunicabilità dell'essenziale, proviene da Fichte e Hegel, mentre il secondo, quello di un'essenziale incomunicabilità umana, da Nietzsche. Il primo è il tema dell'«intersoggettività», il secondo quello del «patico». Essi collidono nella sfera delineata da un terzo motivo, di ascendenza ancora idealistica, ma mediato principalmente da Heidegger, che è quello del «fondamento». Il tragico nel pensiero di Masullo proviene essenzialmente dalla consapevolezza, esplicitata con gli anni, ma in effetti già sempre avvertita, che non solo i suoi due motivi fondamentali sono sostanzialmente irriducibili l'uno all'altro, ma che non sono nemmeno mediabili: «Con l'intersoggettività è concettualmente incompatibile l'assoluta incomunicatività del patico» (FM 33).

Masullo si misura con il tema dell'intersoggettività soprattutto a partire dalla fenomenologia di Husserl e da Sartre, ma i risultati migliori provengono dalle brillanti analisi del primo emergere del tema nella filosofia classica tedesca, in particolare in Fichte e Hegel. L'approccio al tema risale al principio degli anni sessanta: «All'origine della prassi umana è la comunicazione, il linguaggio» (SSP 304). È la funzione costituente dell'intersoggettività in quanto «fondamento originario» dell'umano, attraverso la quale l'individuo può pervenire a se stesso solo nella comunicazione con gli altri: «La soggettività è riconosciuta prima negli altri che in sé» (SSP 295). In questa fase preliminare compaiono interessi psicologici poi caduti, come l'attenzione alla funzione dell'imitazione. Si tratta della «somma capacità imitativa» con cui l'uomo sopperisce alla sua connaturata «indigenza», elaborando comportamenti funzionali attraverso l'osservazione della natura. Ma l'imitazione della natura, per rispondere alle necessità vitali, «si esercita solo in quanto all'origine di ogni nuova esperienza v'è l'imitazione di altri uomini» (SSP 296). Risuonano già qui echi hegeliani, che poi saranno esplicitati e sviluppati: «L'uomo non entra in contatto con le cose se non attraverso il preliminare contatto imitativo con altri essere umani» (SSP 297). L'uomo non si rapporta alla natura, neanche a quella sua propria, se non attraverso la mediazione operata dalla propria comunità, a partire in primo luogo dalla famiglia, come aveva insegnato Hegel.

In quegli stessi anni Masullo sviluppa il tema nelle lezioni, che saranno pubblicate solo molti anni dopo. Qui inizia a delinearsi un «concetto trascendentale di società» (LI 46) o, come dirà in seguito, di comunità. La «società», cioè la comunicazione, è la condizione di possibilità perché si diano esseri razionali: «La società è il postulato che la ragione esige per la sua realizzabilità» (LI 49). Il discorso si svolge quindi in opposizione al «solipsismo teoretico», che da sempre sbarra alla filosofia la strada per conquistare il giusto punto di prospettiva sulla realtà dell'uomo: «Giungere alla dimostrazione razionale della pluralità dei soggetti, muovendo dalla tesi solipsistica, non è meno impossibile che motivare razionalmente la fondazione della società, muovendo da una presunta realtà già data degli individui» (LI 27). L'analogia critica è con il «patto» originario, per mezzo del quale, seppure in una modalità ancora astratta e formale, Hobbes aveva avviato il superamento moderno del paradigma naturalistico nella filosofia pratica. Dallo sviluppo e soprattutto dalla storicizzazione del nuovo paradigma, che sostituisce la natura con la società,

doveva risultare che nel mondo umano, come in generale in ogni forma di vita, l'intero precede la parte. Non sono gli individui a «fondare» la «società», ma è vero piuttosto il contrario. Solo in questa fase del suo pensiero Masullo vede nel «solipsismo pratico» l'orizzonte culturale nel quale si iscrive quello «teoretico»: «Il vero è che il solipsismo teoretico, di cui la tesi dell'incomunicabilità non è che una variante, è in fondo la proiezione ideologico-speculativa del solipsismo pratico, ossia della contraddittoria *Weltanschauung* di una società individualistica» (LI 26). L'avallo filosofico dell'«incomunicabilità» è bollato francamente come «ideologia», cioè come il corrispettivo teorico, originato da una «proiezione» di una prassi sociale storicamente determinata nell'eterno della natura umana. L'incomunicabilità teorizzata è quindi funzionale a quella pratica, prodotta dal sempre crescente isolamento dell'individuo nella società moderna. La solitudine è il prezzo che l'individuo paga per quella che considera la sua libertà e per ritenersi fine unicamente a se stesso. Tra le molte «contraddizioni» della moderna società individualistica, la fondamentale è infatti quella che sarà espressa qualche anno dopo: «Le individuali coscienze[...] si riconoscono [...], ma come se il loro essere coscienze, le loro “care persone” [...] fossero assolute e la reciproca relazione invece soltanto relativa e accidentale» (AF 109). Questa inconsapevole mistificazione della realtà è la radice del «solipsismo pratico» e dell'ideologia che lo giustifica. L'identificazione della «tesi dell'incomunicabilità» con il solipsismo teoretico non sarà però mantenuta nel pensiero successivo di Masullo e Sartre, che qui come filosofo è il bersaglio polemico, almeno come narratore avrà un ruolo rilevante nell'esplicitazione del tema del patico.

In quelle stesse lezioni Masullo inizia a misurarsi col tema dell'intersoggettività in Fichte, affrontandone anche l'aspetto connesso all'educazione: «Ogni particolare “ideale dell'uomo” è sempre inadeguato rispetto alla perfezione» (LI 53), poiché «è solo la pluralità dei soggetti e la comunicazione tra di loro, che rende possibile a ciascuno avvicinarsi alla perfezione» (LI 54). Questa estrema sintesi del lavoro di Fichte su questo punto è quasi tutto quello che è dato trovare in Masullo sul fattore educativo in generale, che Fichte vedeva come il principio motore delle dinamiche intersoggettive, anche se effettivamente questa sua convinzione trova ben pochi sviluppi al di là della semplice enunciazione. Egli in realtà ha sviluppato concretamente le dinamiche dell'elemento educativo solo nella deduzione della costituzione dell'autocoscienza attraverso la dialettica conseguente all'«invito». Proprio a questa si dirige l'attenzione di Masullo, che muove dalla «geniale intuizione fichtiana del 1796 [:] la deduzione trascendentale della comunità attraverso la dialettica io-tu e la scoperta del carattere “reciproco” e “comunitario” del concetto di individualità» (FI 178). Il valore della scoperta fichtiana dell'intersoggettività viene espresso senza mezzi termini nelle lezioni: «Fichte [...] ha per la prima volta fatto coincidere senza residui la storia con la infinitamente complessa relazione dei soggetti individuali tra di loro» (LI 84). Fichte, distogliendo lo sguardo dall'essere per concentrarlo sull'agire, ha guadagnato una visione della storia come azione reciproca dell'umanità con se stessa. L'infinita rete delle «relazioni» individuali nella loro multiforme dialettica e i prodotti di questa dialettica sono il vero corpo della storia.

A partire dalla metà degli anni sessanta, nel giro di poco più di un lustro, Masullo produce un trittico sul «fondamento», che è la parte più rilevante della sua ricerca sull'intersoggettività. In particolare gli approfondimenti, prima su Fichte e poi su Hegel, rivelano inequivocabilmente l'impossibilità di rinunciare al basilare apporto teorico degli idealisti, su un tema che peraltro essi stessi hanno scoperto e che sempre più si rivela essenziale alla ricerca filosofica. Ora viene in primo piano il «motivo della comunità, nella formulazione rousseauiana e giacobina» (FI 45). La scoperta di Fichte viene situata in quel quadro complessivo di rinnovamento della filosofia, parallelo al rinnovamento sociale prodotto dalla Rivoluzione, come egli stesso aveva rivendicato con decisione. Quel *pàthos* della comunità, che Goethe aveva riconosciuto nella sua invincibile potenza sul campo di Valmy, è la suggestione che ispira a Fichte quel percorso di pensiero, attraverso cui «la comunità originaria [...] al culmine dell'ascesa speculativa si scopre come fondamento dell'intera realtà». Dal fatto che il fondamento del mondo è la comunità costituente, discende la conseguenza che «l'intersoggettività è la stessa interna struttura della ragione» (FI 92), cioè che la ragione è costitutivamente plurale, ma una nella comunicazione.

Ora che la comunità è l'oggetto primario del discorso, si delinea, sulla traccia di Fichte, una nuova differenziazione tra «comunità» e «società», che non ha carattere storico, come quella ricorsa sinora. Le due distinzioni sono comunque compatibili, perché in entrambe 'comunità' indica una forma di convivenza essenzialmente comunicativa, come negli insiemi umani presociali (famiglia, clan, tribù), mentre 'società' allude agli insiemi umani strutturati, oltre che dalla comunicazione, dai sistemi strumentali. Questa seconda differenziazione non è storica ma ontologica, e in questo senso «nel *Diritto Naturale* [...] Fichte aveva distinto tra società e comunità» (FI 139). La comunità è il «fatto originario» che rende possibile i fatti reali. Essa è il fondamento che «dilegua» nel fondato, secondo la dialettica dell'essenza, che si espliciterà pienamente nell'interpretazione del pensiero di Hegel. Masullo identifica nel fungere nascosto della comunità la sua dimensione ontologica: la «“comunità”, in Fichte, non è né una nozione empirica, la descrizione di un tipo di società storicamente data, da qualche parte o anche solo possibile, né un postulato della ragion pratica, un mero ideale regolativo, ma è un concetto ontologico, la comprensione dell'originario» (FI 97). La comunità è l'«originario», il «fondamento», ed esiste come tale, vale a dire nel fondato. Non è semplicemente la meta di un progresso asintotico, quale sarebbe un utopico sistema dell'agire puramente comunicativo (il «grande io»), né è un ente che si dia concretamente nella storia, come invece la società: «Di fatto, solo un'associazione fondata sulla convenienza si realizza storicamente. Una comunità rigorosamente tale, in cui l'autolimitazione di ciascuno non solo non sia coatta, ma sia motivata dalla pura obbedienza al dovere dell'assoluta coerenza con se stessi, questa sì è un puro ideale, un *unerreichbarer Zweck*» (FI 97). La pura comunità, la realizzazione della comunicazione illimitata, è certo un mero «ideale», perché nessuna società storica può sfuggire alla necessità di imporre coattivamente la propria legge. L'elemento strumentale («convenienza») è quindi ineliminabile dall'articolazione societaria, come finora si è presentata nella storia. Ciò non significa però che l'agire strumentale possa bastare a spiegare la società, perché «la possibilità stessa della società, di una qualsiasi società positiva, suppone già come sua condizione la comunità» (FI 181), cioè l'agire comunicativo. Di fatto è la comunità che «funge inconsciamente» come fondamento all'interno di ogni società storica e la tiene insieme, vitalizzando con la comunicazione le stesse sovrastrutture utilitaristiche in cui questa si articola. Sia la società che la comunità sono empiriche, «salvo che la prima è l'aspetto fondato e statico dell'“empiria, la seconda invece è l'aspetto fondante e dinamico» (SF 163). In effetti, anche se la comunità non è storica, perché è essa che fonda la storia, il rapporto tra società e comunità lo è, anzi proprio in una tale relazione potrebbe vedersi la mediazione tra il fondamento e la storia. Di fatto società e comunità si connettono tanto profondamente da essere inscindibili, analogamente a come i rapporti strumentali non potrebbero realmente vigere senza quelli comunicativi. L'erosione dei rapporti comunicativi, per la meccanizzazione imperante nella nostra epoca, si può quindi esprimere nei termini della dialettica storica di società e comunità: «Al deperimento della comunità con la sua spontanea tensione intersoggettiva, corrisponde il rafforzamento della società, con l'aspetto impersonale e astratto dei suoi rapporti statualmente organizzati» (M 179). Il piano storico e quello ontologico, sui quali possono essere connesse le due nozioni, coincidono e si mediano nel processo reale.

La differenza tra comunità e società si determina in effetti con chiarezza sul discrimine tra diritto e morale:

«La comunità non è [...] una qualsiasi società: al mero funzionamento della società basta il diritto come limitazione, anche coattiva, della libertà di ciascun membro al fine appunto di non distruggere quella di nessuno. La comunità è piuttosto la pienezza del diritto, in quanto il diritto è una modalità di azione di esseri razionali, cioè liberi, nella loro reciproca relazione, e tale modalità è pienamente razionale solo in quanto la stessa limitazione della libertà sia posta liberamente» (FI 96).

A una relazionalità puramente comunicativa, significata dalla dimensione puramente comunitaria, non si può naturalmente giungere con l'eteronomia del diritto, ma solo con l'«autolimitazione» morale. È soltanto nella pienezza della comunicazione, assicurata dall'autonomia morale dei soggetti, che può realizzarsi «una vita autenticamente compartecipe di ciascuno con gli altri, una vera comunità» (M 178). Per questo lato la comunità non può che essere un «ideale», «origine e

insieme *tèlos* dell'umano» (CF 426), e in ciò si oppone frontalmente al «duro fatto» della società: «Il fine ultimo dell'uomo, il suo ideale supremo è il passaggio dalla convivenza societaria alla libera comunità» (FI 140).

La «comunità» non è dunque un mero aggregato di individui, «una collettività numerabile, bensì una pluralità di partecipanti a un medesimo definito campo di condizioni comunicative, come l'intimità domestica o la lingua» (FM 102). L'*èthos* e il linguaggio edificano l'ambiente nel quale l'uomo viene alla ragione, la «comune intimità». Torna a valere la fondamentale distinzione di Hobbes, che oppone al mero quantitativo della «moltitudine» il qualitativo del «popolo», cioè della comunità, la quale è quindi «una determinazione qualitativa», «un modo d'essere relazionale» (FM 102). Ne consegue che «la comunità [...] va intesa non come ente ma come modalità, - la modalità essenziale dell'umano spirito: la “comunitarietà”» (FM 117). Il termine 'comunità' non può quindi designare un'ente reale, bensì la modalità relazionale costitutiva dell'umano, la comunicazione. La comunità è il vertice di uno «schema dialettico angolare» (SF 144), i cui lati sono la singolarità e la pluralità: «Fichte, nel punto più alto del suo pensiero, ha per la prima volta elaborato una rigorosa teoria dell'intersoggettività, definendola attraverso il dialettico connettersi ed inverarsi delle due astrazioni dell'“individualità” e della “pluralità” nel concetto della “comunità”» (FI 182). Né il concetto di individualità né quello di pluralità potrebbero esprimere qualcosa di reale, senza l'essenziale mediazione della comunità. Essa è il concreto da cui entrambi i termini derivano per «astrazione». L'astrattezza della pluralità è quella dell'inorganico, nel quale le parti sono esterne l'una all'altra e senza rapporto tra loro. Allo stesso modo senza la comunità l'individuo umano è solo un'astrazione, perché «l'originario non è l'io, ma la relazione tra gli io» (FI 178), attraverso la quale esso si produce. Infatti «nessuno potrebbe assumere la forma dell'io se non vivesse in una pluralità di soggetti cioè di esistenze vissute in prima persona» (SF 142). La comunità, cioè la pluralità unificata dalla comunicazione, è la condizione dell'umanità di ciascun individuo che entra a costituirla. Così dall'altro lato la pluralità degli individui, che fanno il mondo umano, forma un insieme solo sulla base della relazione comunitaria, cioè della comunicazione:

«Gli individui che costituiscono la pluralità non escludono l'unità, soltanto se sono tra di loro comunicanti, se cioè l'una e medesima ragione non è un'immobile sostanza o un'astratta identità, ma un'energia circolante in una pluralità di punti, in ognuno dei quali si riflette in sé, si fa coscienza, e al tempo stesso rimbalza verso altri punti, verso altri suoi farsi coscienza» (FI 121).

La comunità è la ragione in atto, perché la ragione è il *tèlos* immanente alla comunicazione, come ha evidenziato la pragmatica trascendentale. Incomincia quindi a formarsi un nuovo concetto di ragione, quello della ragione comunicativa, che non è né metafisicamente «sostanziale» né puramente logica, mera «identità» con sé del principio formale: «Ponendo su di un medesimo piano, ontologico, la storia e gli individui, Fichte apre la strada al concetto di una ragione intesa non più come meramente vuota universalità o come mente metastorica, bensì come concreta comunità dei soggetti, come vita e generatrice di valori tutta e soltanto storica, come assoluta *societas*» (FI 123). L'oggettiva razionalità comunicativa del mondo umano rivela una ragione che poco ha a che vedere con le mere funzioni logiche e con le ipostasi metafisiche. Si tratta invece di una ragione operativa, certo anche nel senso tecnico, ma innanzitutto nel senso dell'interagire esistenziale degli individui. Solo l'interazione comunicativa dei singoli produce «l'universalità». Questa è quindi «il termine di riferimento storicamente situato della soggettività vivente come fungere intersoggettivo della pluralità umana» (SF 122). Con Fichte la ragione si scopre come il «trascendentale storico». Essa è la modalità progrediente attraverso la quale l'uomo apre orizzonti del senso: «Nell'uomo stesso va cercata la funzione universalizzante in forza della quale la pluralità degli individui assurge a soggetto epistemico e morale e la pluralità dei contenuti rappresentativi diviene un cosmo di simboli e di valori» (AF 61). L'interagire umano, produttivo di «comunitarietà», permette da un lato il realizzarsi di una partecipazione collettiva a una forma storicamente e culturalmente determinata di soggettività; dall'altro correlativamente, soprattutto attraverso il linguaggio, struttura in schemi predefiniti di senso la datità empirica del mondo. Questa stessa consapevolezza pone anche la meta

dell'emancipazione dalle limitazioni societarie, nelle quali è sempre necessariamente presa la comunità.

Le riflessioni di Masullo su Fichte hanno contribuito in modo rilevante alla riscoperta di questo filosofo, avvenuta appunto a partire dagli anni sessanta dello scorso secolo. Salvucci gli riconosce «il merito indiscusso di aver operato una vera e propria svolta nell'interpretazione fichtiana», che fa perno sull'«intersoggettività come via d'accesso alla piena comprensione del pensiero di Fichte»¹¹¹. Quelle riflessioni hanno reimmesso nel circuito del pensiero nozioni di cui si è riconosciuta l'indispensabilità, mostrando che il patrimonio di pensiero, accumulato nella filosofia classica tedesca, non può essere liquidato da nessun disinvoltato modernismo. Forse però, in questo senso, sono ancora più rilevanti le interpretazioni sullo stesso tema che Masullo ha offerto del pensiero di Hegel, che da sempre è il bersaglio principe dell'antifilosofia e delle sue incomprensioni e mistificazioni scientifiche o scettiche. Qui il suo merito sta nell'aver concretamente mostrato che il «concetto del fondamento intersoggettivo [...] è il cuore della filosofia hegeliana» (M 298). Masullo è stato tra i primi a riconoscere esplicitamente questa essenziale connotazione del pensiero di Hegel. Questa consapevolezza permette di leggere in una luce molto diversa il suo discorso filosofico. In questa rettifica della visione di fondo l'intero sistema presenta aspetti del tutto nuovi, perché mai veramente compresi. Così, più che come una metafisica, «la logica in Hegel si pone come la vera antropologia: la tematizzazione dell'origine dell'umano» (AF 107).

Il confronto con Hegel inizia già nel primo episodio del trittico del fondamento. Qui però resta ancora indiretto, esplicitandosi solo nella critica alla «stroncatura» da parte di Sartre del concetto hegeliano di intersoggettività. La critica di Masullo fa perno su una corretta interpretazione della nozione hegeliana di «essenza», intesa non in senso logico-formale né sostanzialistico, ma come «processo» della negatività razionale dell'autocoscienza, che può realizzarsi solo nella comunicazione (cfr. SF 418ss.). Il riferimento principale è quindi la *Fenomenologia* e non ancora la dottrina dell'essenza della *Logica*, la cui interpretazione sarà invece il tema centrale del terzo momento del trittico. Nel secondo episodio Masullo fonde i temi essenziali presentatisi e ne aggiunge altri, in un discorso complesso ma agile, in cui motivi filosofici di varia ascendenza si intersecano e si illuminano vicendevolmente. Si delinea così un quadro essenziale e profondo dell'intersoggettività. Questa è l'opera che appare «teoreticamente più rilevante»¹¹², e forse non solamente del trittico.

Masullo stringe decisamente sull'intersoggettivo introducendo la dialettica di necessità e possibilità, che ripropone una lettura rinnovata della fondamentale antitesi in cui la filosofia trascendentale classica pensa le nozioni di necessità e libertà. Infatti il senso di questa «distinzione» non è soltanto «dialettico», ma anche «etico» (SF 92). Per Masullo «l'unica e genuina distinzione tra la necessità e la possibilità è invero quella che si pone tra l'oggettivo [...] e il soggettivo» (SF 91). Egli ritrascrive l'antitesi idealistica attraverso la lezione fenomenologico-esistenzialistica, secondo la quale l'uomo è innanzitutto «intenzionalità» e «progetto»: «Il soggettivo in quanto tale non è necessitato da nulla, è un movimento possibile verso questo o quell'oggetto» (SF 95). Dal punto di vista pratico ciò significa che il soggetto, almeno nell'attività conoscitiva, è libertà. L'incrocio dei termini mostra quindi un'inversione perfettamente simmetrica: «Il soggettivo è possibile in sé e necessario per l'oggetto». Ciò significa che l'oggetto può essere tale solo per un soggetto e quindi l'esistenza di questo è la condizione della possibilità di quello, mentre al contrario il soggetto conoscente «in sé» è libero. Inversamente «l'oggetto è necessario in sé e possibile per il soggetto» (SF 95), nel senso che l'oggetto «in sé» è natura, e dunque necessità, ma per il soggetto è solo una «possibilità».

La filosofia trascendentale era arrivata più o meno a questo punto con Fichte che, unificando teoria e prassi, aveva individuato nella libertà il principio non solo della prassi ma anche della

¹¹¹ Pasquale Salvucci, *L'intersoggettività e l'originario*, in AA. VV., *Comunità e solitudine. Studi in onore di Aldo Masullo*, cur. Giuseppe Cantillo, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1996, p. 107-8.

¹¹² Giuseppe Cantillo, Bianca Maria d'Ippolito, Mariapaola Fimiani, *Introduzione* in AA. VV., *Comunità e solitudine*, cit., p. XI.

teoria, proprio attraverso la coincidenza di libertà e possibilità. Si tratta in un certo senso della trasfigurazione dell'antico argomento aristotelico, che vede come preconditione della filosofia il soddisfacimento dei bisogni materiali. La categoria della possibilità può presentarsi solo a chi, non essendo più completamente immerso nella necessità naturale, è libero di dirigere il proprio sguardo più o meno indifferentemente su tutti gli oggetti. Essa ha quindi a suo fondamento la libertà del soggetto di distanziarsi dall'oggettività data. Fichte, come anche Kant e Schelling che hanno toccato questo punto, in ciò era comunque preceduto dalla tradizione, che identificava nelle categorie modali, e in particolare nella possibilità, l'opera più propria del pensiero puro. Il dato saliente che risulta dall'incrocio delle due diadi è che «la soggettività è la possibilità di qualsiasi oggetto» (SF 94). Di conseguenza «l'uomo è pura possibilità, è la possibilità che fonda l'oggettività di tutti gli oggetti» (SF 136). L'esperienza teorica, che è esperienza di pensiero e quindi di possibilità, è sicuramente una forma del presentarsi della libertà, e forse la più certa, come riteneva la tradizione e in un certo senso Heidegger, mentre Kant e Fichte vedono invece nella manifestazione morale della libertà il primato del momento pratico. In ogni caso per Masullo «la libertà non è che l'esperienza che si ha del proprio vissuto, la soggettività medesima in atto: il senso proprio del vissuto è l'originarietà di ciò che si vive» (SF 94). Il «senso» fondamentale che può essere esperito nella libertà è quello dell'inizialità, come aveva scoperto Kant su un piano che non era, o non voleva essere, quello dei vissuti, a meno di non considerare un semplice vissuto il sentimento dell'obbligazione morale. È chiaro comunque che nient'altro che l'uomo, il quale non è ente ma appunto esistenza, può veramente incarnare la «possibilità, che è sempre interpretazione del passato e progettazione del futuro» (SF 106).

Per approfondire il discorso della filosofia trascendentale, occorre allora determinare in che modo l'«uomo» giunga a porsi come «orizzonte di possibilità», ovvero ad esistere come soggetto autocosciente. Per questo è necessaria un'analisi della struttura essenziale della conoscenza, da cui affiora un tratto decisivo: «Tra l'oggetto del mio atto [...] e il mio atto v'è come una distanza [...], sicché l'oggetto non coincide mai col mio esser di fatto, immediatamente dato, ma è una mia “possibilità”; anzi il mio vivere coscientemente [...] consiste proprio di questa “possibilità”, di questa distanza che sempre si mantiene tra il mio atto e il suo oggetto» (SF 94). Si tratta del tema della «distanza» costituente l'oggetto del sapere cosciente, nozione basilare dell'ermeneutica, la cui origine Cassirer riporta giustamente a Hegel¹¹³. È la distanza che il soggetto necessariamente delinea nella intenzionalità tematica, che istituisce contemporaneamente il soggetto e l'oggetto. La scelta dell'espressione 'non io' da parte di Fichte accenna appunto alla presa di coscienza di questa distanza da parte dell'io. Qui è l'origine dell'autocoscienza, che Masullo descrive nei termini del «passaggio dalla “coscienza-senso” alla “coscienza-del-senso”». La prima è «l'unità simpatetica con l'ambiente, che è quel che comunemente è detto “inconscio”» (SF 122). La seconda è la «coscienza oggettiva», l'attività della «rappresentazione» consapevole:

«La distinzione tra il “vivente” e il fatto vissuto, il rifiuto dell'immediata datità del fatto da parte del “vivente”, comportano il passaggio dalla “coscienza-senso” alla “coscienza-del-senso”, cioè che la coscienza e il senso non siano più un'unità effettiva, che la coscienza non sia più l'esistere stesso del senso, ma ne sia al di qua, svincolatane, e con ciò il senso stesso non si riduca più al vissuto di fatto, ma lo trascenda come rappresentazione della sua possibilità e condizione della sua intelligibilità, ovvero come oggetto e significato» (SF 116).

Il «passaggio» è il distacco originario dalla naturalità immediata, cioè dal «senso» immediatamente vissuto nell'indifferenza del soggettivo e dell'oggettivo, per entrare nell'universo dei «significati». Con questa operazione la coscienza si pone «al di qua» del senso e il vissuto assurge a saputo. Il senso, dalla «distanza» in cui si è posta la coscienza, non è più vissuto e appare oramai come un «oggetto». La coscienza immediatamente vissuta si distanzia da sé assumendo «un punto di vista sul fatto, il che a sua volta è possibile solo se tale punto di vista è connesso con altri punti di vista» (SF 116). La presa di distanza è possibile solo perché l'individuo è in relazione attiva con altre prese

¹¹³ Cfr. Ernst Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, cur. Eraldo Arnaud, La nuova Italia, Firenze 1987, v. II, pp. 298-300.

di distanza, con altri «punti di vista», che sono gli altri uomini. Nell'interazione con gli altri il singolo struttura il proprio essere comprendente e interpretante: «Nessun mondo di cose si aprirebbe all'individuo, se non gli si aprisse il mondo delle aperture-al-mondo, il mondo della vivente intersoggettività» (SF 123). Il singolo può organizzarsi come una prospettiva sul mondo solo in mezzo ad altre prospettive, perché il punto di vista è plurale per definizione: «Il punto di vista non è possibile se non come relazione con una pluralità di punti di vista: o più punti di vista, o nessuno!» (SF 117). Allo stesso modo è costitutivamente plurale anche la possibilità, che è l'essenza del punto di vista: «Una possibilità [...] non è veramente tale se è la sola possibilità» (SF 136), infatti «una possibilità solitaria è una necessità» (SF 137). Attraverso il commercio con gli altri l'individuo perviene a un'esistenza consapevolmente vissuta come possibilità, compiendo, «con un passaggio al limite, l'integrazione dell'indefinita molteplicità dei punti di vista possibili» (SF 116). L'individuo si costituisce come razionale assumendo insieme la tendenziale infinità sia del possibile oggettivo che dei punti di vista soggettivi. La «coscienza-senso» diventa «coscienza-del-senso», attraverso l'«irruzione» della «pluralità dei punti di vista [...] nella coscienza simpatetica prima e nella coscienza quotidiana poi: questo doppio irrompere è il nascere e il sempre rinascere dell'uomo» (SF 117). La coscienza «simpatetica» è la coscienza arcaica e quella del bambino, quella «quotidiana» è la coscienza comune. Tutte passano dal senso vissuto al mondo dei significati sollevandosi alla molteplicità dei «punti di vista». Le prime due effettuano il passaggio in modo assoluto («nascita»), districandosi dal flusso dei semplici vissuti, che fino a quel momento è stata la loro vita, e costituendosi come «coscienza del senso», attraverso la civilizzazione o l'educazione. Nella «coscienza quotidiana» i punti di vista «irrompono» come interruzione del flusso di coscienza dell'individuo, anche solo attraverso la memoria. Essi agiscono sull'interesse, sull'attenzione, sull'affettività del soggetto, proponendo oggetti e cancellandone altri. L'interruzione, in quanto initialità relativa, si può dunque chiamare «rinascita».

Entrando nella «comune intimità» assicurata dal linguaggio e dalla comunicazione cosciente, la coscienza del senso in via di costituzione incontra oggetti nel senso operativamente autentico del termine, cioè qualcosa di già «pensato»:

L'«individuo [...] non potrebbe elevarsi dalla coscienza-senso al pensiero degli oggetti, [...] se oggetti di tal fatta già non ci fossero, soggettivamente esistiti, pensati in effettive coscienze, e come tali capaci di essere pensati in nuovi atti di coscienza, da nuovi punti di vista, e se egli con le coscienze già in atto, effettive, non venisse tratto in rapporto e così tolto alla necessità ed elevato alla possibilità, all'esistenza» (SF 123).

Gli oggetti incontrati dall'individuo, sviluppatosi in coscienza del senso, non sono materia di per sé significativa, che attende solo di essere accolta così com'è nella percezione. Essi sono invece oggetti, perché sono già costituiti come significati dalla comunità nel linguaggio. Sono percezioni già fatte, elaborate e trasmesse nei forse pochi millenni di vita sociale e nei pochi secoli di supremazia della coscienza del senso sulla coscienza senso. Con poche eccezioni, la gran quantità degli oggetti incontrati dall'uomo sono soltanto parole e pensieri, oggetti appunto e non cose. In genere essi vengono comunicati e solo nella minoranza dei casi sono direttamente percepiti. In essi, cioè nel «rapporto», è «tratta» dalle «coscienze effettive» la coscienza che si sta evolvendo, che in essi conquista il punto di vista, la possibilità, la libertà.

A questo punto la domanda è, come fa la coscienza-senso a entrare nel «rapporto», cioè nel mondo intersoggettivo della comunicazione dei significati? Già nell'opera precedente Masullo rispondeva rimandando alla dialettica della vita dell'autocoscienza nella descrizione fenomenologica di Hegel: «Il carattere oggettivo dell'autocoscienza è l'essenza, l'intelligibilità dell'autocoscienza, la sua verità» (CF 423). L'uomo deve farsi «essenza» per entrare nel «rapporto», cioè per allacciare la comunicazione con i suoi interlocutori, dalla quale dipende la sua razionalità:

«Che l'autocoscienza, nel suo rapporto con l'altra, scopra la verità dell'autocoscienza», comporta «che essa neghi l'altra e neghi sé nelle rispettive differenze, per ritrovare l'altra come sé e sé come l'altra in un'unità che non è generica e vuota, ma è l'unità appunto di quelle due autocoscienze, la negazione delle cui determinate differenze non fa che lasciar venire alla luce un'altra determinatezza, quella della loro unità, [...] la loro comunità affiorante attraverso la negazione intenzionale delle differenze» (CF 425).

L'essenza si configura fundamentalmente come un «negativo» e l'uomo si fa essenza con l'autonegazione, secondo l'antico motivo pratico di ascendenza stoica. L'uomo nella comunicazione si nega come «differenza» rispetto all'interlocutore e nega l'altro come differenza rispetto a sé, proprio perché il loro è un agire comunicativo. Solo il fatto che «un'assoluta pluralità si ponga come meta l'unità, e già dunque sia unita nel porsi la medesima meta» (SF 155), è il fondamento della comunicazione. L'individuo si apre alla comunicazione nell'aspettativa che anche l'altro lo faccia, e che anzi lo stia già facendo, almeno fino a prova contraria. La sospensione delle differenze fonda il rapporto comunicativo, la «comunitarietà» degli interlocutori. La negazione delle proprie differenze determinate da parte dei soggetti comunicanti è infatti essa stessa un positivo, secondo il concetto hegeliano della «negazione determinata», di cui Masullo esplicita l'ascendenza spinoziana. Questo «negativo», che ha la sua realtà solo nel «processo», è anzi «il vero positivo». Nel processo della comunicazione «l'unità è determinata [...] negativamente, per la stessa determinatezza delle differenze nella cui negazione consiste il rapporto delle autocoscienze, la vita intersoggettiva» (SF 127). La comunanza degli interlocutori, la loro «unità», è questa comunanza determinata, il rapporto è il *loro* rapporto, perché è negazione proprio delle differenze determinate che essi in quanto viventi sono. Da ciò consegue che la totalità di rapporti comunicativi, a cui si può riportare la nozione idealistica di «spirito», va intesa «come l'infinitamente aperta integrale di tutte le negazioni di differenza, e l'essenza dell'autocoscienza non è allora altro che la negazione in atto, il progressivo riconoscimento della non differenza nell'operazione comunitaria, un'unità non presupposta ma *in fieri*, la vivente comunità» (SF 127-8). Lo sviluppo dell'uomo, in quanto «negazione in atto», è il «progressivo» togliersi della differenza, che egli è, stando nella comunicazione con gli altri e sempre più aprendosi ad essa; in termini idealistici, il suo divenire universalità, ragione.

La condizione logica che permette il passaggio alla condizione autenticamente umana è la pluralità dei possibili, strutturalmente connessa a quella reale, che è la pluralità dei punti di vista, o forse identica ad essa:

«Il fatto della comunicazione fonda la nostra possibilità di liberarci dalla datità di ogni fatto, proprio perché il suo attivo fungere, nel rapportare a sé e transigere i molteplici punti di vista, svuota il fatto della sua fattualità, sostituisce il dato con il possibile, il reale con l'ideale, e permette all'uomo stesso di essere possibilità, progettazione. Il fatto della comunicazione delimita così il campo finito delle possibilità dell'uomo» (SF 145).

L'originarsi della possibilità, che è l'originarsi del pensiero stesso, proviene solo dalla comunicazione. Essa consiste nella dialettica in cui i punti di vista trovano una composizione, peraltro sempre problematica e *in fieri*. L'equilibrio nel gioco della comunicazione (ma anche di forze) dei punti di vista è ciò che definisce un insieme comunicativo come un determinato campo di possibilità che si offrono agli individui.

La negazione di ogni fatto, compreso se stesso in quanto fatto, è l'operazione comunicativa attraverso cui l'individuo si costituisce come essere pensante. Ma lo stesso atto positivo della costituzione di sé non può non essere a sua volta ancora negativo. Porre sé è al contempo emergere dall'indistinzione dei vissuti e dal rapporto simpatetico col proprio mondo, che è essenzialmente quello comunitario. Il porsi del soggetto è negare la comunità: «L'originaria negazione della comunità originaria come fatto è l'origine di quella negazione di ogni fatto, in cui appunto consiste l'esistenza. [...] Il soggettivo, dunque, non vive né senza il fondamento, né senza il suo rifiuto» (SF 146). Dal «fatto» del negare la comunità sorge l'esistenza, che è tale perché trascende ogni fatto. Da esso sorge però anche quella «nostalgia» dell'originario, che connota tanta parte dell'espressività umana e della ricerca, e che si esprime nel «bisogno assoluto, che è il bisogno del fondamento» (SF 164).

La comunità è la condizione di possibilità dell'individuo razionale, ma essa è una condizione insieme positiva e negativa, perché questo non potrebbe costituirsi se non negasse quella. Questa condizione negativa è quindi il necessario *pendant* dell'altra. Nessuna delle due condizioni può mancare e dal soddisfacimento di entrambe dipende la ragione nell'uomo:

«La comunità fonda suscitando l'attività che la nega, il soggetto; essa fonda lasciandosi negare, nascondendosi; il

soggetto, da parte sua, si origina nel punto in cui attivamente nega la comunità, la rifiuta nella sua immediatezza, se ne distacca costituendosi come "io"; ma proprio allora, quando il fondato, negandola, respingendola nell'occultamento, si è fondato, la comunità si realizza appieno come fondamento: senza fondato non c'è fondamento» (SF 148-9).

La comunità fonda «nascondendosi» e solo così è autentico fondamento. Masullo si richiama qui al «principio della porta girevole» di von Weizsäcker, ma un altro possibile riferimento, a lui molto prossimo, è il principio fichtiano, ricorrente anche in Schelling, secondo cui «il fondamento è altro dal fondato». Si tratta d'altronde di un motivo molto antico, che si ritrova già, nella forma naturalistica della differenza tra generante e generato, nelle parafrasi di Gorgia tramandateci da Sesto Empirico. Essendo fondamento, la comunità non può essere ritrovata al medesimo livello di ciò che essa fonda. Il fondato la occulta, proprio come una casa nasconde le proprie fondamenta, secondo un'immagine di Schelling: «La comunità [...], essendovi un fondato in atto, vive come fondamento, funge nascosta» (SF 149). Solo occultato il fondamento funge pienamente. Risulta allora che «il nascondersi della comunità e il costituirsi dei soggetti sono legati da un nesso necessario. [...] La comunità non può esserci se non come nascosta e l'individuo non può esserci se non come "io", identità solitaria» (SF 150). È l'hegeliano «andare a fondo» del fondamento, che permette la vita e l'autonomia del fondato: «Il fondamento si perde nel momento stesso in cui funge. Il prezzo della coscienza è l'inconscio» (AF 103).

Allo stesso modo dell'individuo, anche per la filosofia penetrare l'universo dei significati della pluralità comunicante, tematizzare il «fatto» della comunità, significa negarlo «come fatto, realtà, per ritrovarlo come idea, possibilità, secondo il movimento proprio del pensiero» (SF 145). Il fondamento si può tematizzare solo come «perduto», cioè ancora una volta «negato». A questo livello Masullo, come la tradizione, riporta a ciò che è «proprio del pensiero» l'elaborazione modale del dato, il passaggio dal «fatto» alla «possibilità», che è l'originario passaggio dalla natura alla cultura.

L'esplicitazione della dialettica dell'intersoggettivo giunge a rinvenire il fondamento nella comunità, ovvero nella comunanza e nella comunicazione. Si pone allora la questione di quale sia il fondamento della comunità. Che cosa spinge l'uomo a entrare in contatto con l'altro uomo? La risposta di Masullo è l'«amore». Egli ha dato grande rilievo a questo tema, che però nella sua fase matura ha sostanzialmente ridimensionato. Ricorrono spesso nel suo pensiero suggestioni tratte dal giovane Hegel, come il riferimento al noto frammento sull'amore, dove l'eguaglianza dei membri è la condizione della verità del sentimento. Sempre dagli scritti giovanili di Hegel proviene il motivo dell'«analogia» tra amore e ragione, che Masullo esprime in termini che richiamano la sua origine platonica: «La dialettica è *Èros*, amoroso desiderio dell'originario, del vivo comunicare» (SF 165). In questa prima fase del suo pensiero il tema non viene ancora sviluppato molto oltre le suggestioni classiche. La motivazione fondamentale della comunicazione viene discussa storicamente in relazione al «diritto naturale», nozione «equivoca» quanto quella di «simpatia», che nella tradizione della modernità costituiva il principio dell'avvicinamento degli uomini. In questo senso la simpatia accenna a una funzione che per Masullo sarebbe vitale esplicitare, purché assunta in modo critico. Essa appare allora come «funzione del bisogno assoluto che spinge l'uomo verso l'altro in quanto la sua umanità si è costituita sul fondamento del rapporto intersoggettivo» (SF 165). In queste parole sembra risuonare un'eco del *Simposio*, dialogo certo caro a Masullo, la quale allude a un'analogia tra l'androgino separato, che desidera tornare alla sua unità perduta, e l'uomo che desidera comunicare per riottenere il senso di quella comunanza che l'ha prodotto e affidato a se stesso. La motivazione del movimento è in ogni caso il desiderio.

Solo negli scritti successivi Masullo, interpretando i manoscritti jenesi di Hegel, connota direttamente come «amore» il senso profondo della tensione comunicativa: «L'amore» è «il primo passo nel movimento intersoggettivo» (M 231). Esso è la figura universale dell'essenziale e inconscio tendere dell'uomo verso i propri simili, che Empedocle per primo introdusse in filosofia insieme al suo contrario. L'amore si configura come «il caso limite» del rapporto intersoggettivo, perché la nascita dell'amore nell'uomo è il momento essenziale della civilizzazione. È grazie ad esso che l'uomo «salta» fuori dalla sua condizione naturale e produce la sua stessa umanità, che ha come

sua condizione assoluta la comunanza dei soggetti. L'amore appare allora come il movimento essenziale, del tutto inconscio, che, indirizzando l'uomo verso i propri simili, lo guida verso il *lògos*: «Il soggetto patico [...] non potrebbe diventare soggetto logico, se non si costituisse come soggetto erotico, nel movimento dell'intersoggettività inconscia» (M 233). A questo punto l'amore appare come l'autentico termine medio tra natura e cultura. Per mostrare come ciò sia possibile, occorre fare riferimento alla sessualità:

«Il salto dalla natura allo spirito, l'originarsi dell'intersoggettività, consiste innanzitutto nel trasformarsi della “brama animale” in “desiderio umano”: esso avviene per la prima volta, “non in modo naturale”, non per un determinismo genetico-causale, ma originariamente, senza di che lo spirito non sarebbe spirito ma ancora natura, nel passaggio dal rapporto sessuale al rapporto erotico» (M 230).

Il richiamo all'importanza, che ha avuto nello sviluppo dell'uomo l'umanizzazione della sessualità, proviene dalla psicologia e dall'antropologia e non può essere eluso dalla filosofia, come non lo elude Hegel. Un'ermeneutica dell'umano non dovrebbe poter prescindere dal tematizzare un fenomeno come la sessualità, che gioca un ruolo fondamentale nella vita dell'uomo. È peraltro nota «la sintomatica dimenticanza del corpo naturale e della natura corporea» (M 294), in quasi tutti gli scritti di filosofia.

Il motivo, nel quale si toccano i due aspetti fondamentali del pensiero di Masullo, l'intersoggettività e la paticità, è quello dell'«altro». Forse questa è la nozione con la quale si sarebbe potuto operare la mediazione, che alla fine viene dichiarata impossibile. La nozione dell'altro è essenziale per la teoria dell'intersoggettività, dove era apparsa nelle ricerche sulla figura della «dualità originaria». Essa acquista però rilievo soprattutto nella fase matura del pensiero di Masullo, in concomitanza con la focalizzazione dell'interesse sul «patico». Nelle ricerche sull'intersoggettività l'altro si presentava soprattutto come il termine della tensione comunicativa, l'*alter ego*: «L'altro appare come veramente altro solo se io comunico con lui, lo faccio così al tempo stesso termine di un mio dovere di autolimitazione e consorte nel giudicare: nel riconoscerlo *alter ego*, lo riconosco membro di quella stessa ragione di cui io partecipo» (FI 138). L'«altro» è autonomia e termine di «riconoscimento», che sollecita la presa di posizione morale e comunicativa. Per la pienezza della comunicazione non è condizione sufficiente la limitazione della propria libertà, occorre anche che nel rapporto con l'altro sia messo in comune il «giudizio», che cioè venga superato il monadico giudicare e decidere in solitudine, che rende impenetrabile un centro di pensiero invertendone la natura «fluida», come aveva notato Hegel.

Negli anni successivi la nozione dell'«altro» involge più strettamente il problema logico del rapporto tra identità e differenza, collegandosi in particolare alle meditazioni di Husserl: «L'intraneità dell'estraneo in me, nell'io che io sono, si dimostra non accidentale contraddizione, ma anzi condizione necessaria della pensabilità dell'ego» (FM 99). Il bel neologismo di Masullo è derivato con un calco oppositivo da 'estraneità', volendo appunto significare il suo contrario. L'origine relazionale dell'io comporta in effetti l'introiezione dell'altro, come mostrano i risultati del lavoro sull'intersoggettività. Si può allora dire che «l'io si realizza nella sua pienezza soltanto perché l'estraneità gli sta dentro» (FM 99). Si potrebbe anche dire che l'io tanto più realizza se stesso, quanto più è capace di accogliere in sé l'estraneità (cfr. 3. 5). Ciò che vale per il singolo deve però valere anche per il tutto: «La comunità non può essere se non un'intimità di estraneità» e ciò costituisce il suo «paradosso radicale» (FM 99-100). Per l'individuo, come forse anche per la comunità, l'intraneità dell'altro non può naturalmente essere un mero dato. Come accade invece già nella genesi dell'autocoscienza secondo Fichte, l'intraneità dell'altro è qualcosa che entra a sollecitare l'attività dell'individuo, che altrimenti, contraddicendo il suo etimo, sarebbe scisso in sé: «L'individuo [...] non attende mediazione, né l'opera di un terzo che la effettui, ma è la mediazione; dunque non solo è, dentro di sé, l'altro da sé, ma è anche, a se medesimo, la terzietà mediatrice» (FM 110). L'individuo non è solo «relazione» e «mediazione» di sé col mondo, ma è innanzitutto relazione e mediazione di sé con sé. Con un linguaggio ormai desueto si potrebbe anche dire che è l'attiva “sintesi” degli opposti che lo costituiscono. L'universale dialettica di identità e differenza, come già aveva visto Platone, è il fulcro della vita, oltre che del pensiero.

L'altro io è dunque il termine di una polarità essenziale alla razionalità, dalla quale dipende l'umanità stessa dell'uomo. Il vincolo morale verso l'altro deve quindi mirare al rispetto non solo della sua umanità, ma della sua stessa «alterità», anzi più precisamente della sua «estraneità». Masullo istituisce a questo punto una precisa differenziazione dei due termini. Mentre l'alterità, come la differenza, può avere senso solo sulla base di una comunanza, di un'identità; l'estraneità, come *species* del *genus* alterità, presuppone quest'ultima, ma aggiungendo ad essa una «nota» distintiva «di segno negativo». L'accezione fondamentale di «estraneo» può applicarsi solo all'altro uomo. Egli «è colui col quale io non ho nulla “in comune”, nulla da “spartire”». La vera estraneità è in effetti la «possibilità comunicativa negata» (FM 108-9). Proprio questa negatività entra in modo decisivo, come limite, nel connotare l'obbligazione morale:

«Quest'altro, per essere esperito come veramente altro da me, irriducibile a semplice oggetto del mio percepirlo e pensarlo, a mia rappresentazione, a mera immagine speculare della mia soggettività, per essere insomma incontrato come libertà contro la mia, mi si deve presentare come estraneo, riconoscibile solo come mai pienamente conoscibile, protetto nell'autentica initialità della sua autonomia da una “misteriosità”, per cui del suo essere io ho coscienza sempre come di un'invincibile trascendenza» (FM 132-3).

Il dovere morale è quindi quello di preservare l'altro nella sua essenziale «estraneità», avendo così effettivamente «cura» della sua «alterità». L'altro io va considerato sempre in qualche misura come estraneo, se voglio realmente preservare la sua libertà. Quel che egli realmente è, non può mai entrare nel campo di ciò che per me è «oggettivo», perché l'altro non è deducibile dalla mia soggettività attraverso il «trasferimento» su di lui delle mie proprie determinazioni, da Kant ritenuto l'unico modo possibile per percepire l'altro io. Questo trasferimento può bastare per riconoscerlo come io, ma non certamente come quell'io o meglio quel sé che egli realmente è. Il diltheyano «insolubile nocciolo», di ciò che l'altro è, è impenetrabile dall'esterno, perché come «senso vissuto» si può appunto solo vivere in prima persona. Questo nocciolo dell'individualità è il «patico». Sul tema dell'altro i due motivi essenziali, ma reciprocamente «incompatibili», del pensiero di Masullo si toccano senza causare corti circuiti, ma solo perché il tema del patico, dell'«incomunicativo», alla fine si sta imponendo su quello dell'intersoggettività, della comunicazione.

Masullo dichiara di aver tratto il concetto di 'patico' da «Viktor von Weizsäcker, il quale introdusse tematicamente la nozione e l'uso stesso del termine» (TG 15). Per un esame di questa nozione occorre premettere la distinzione che il filosofo napoletano opera tra «senso» e «significato». Quest'ultimo è lo «strato» del senso che emerge nella coscienza: il «senso enunciato», cioè l'oggetto sul piano «logico-espressivo». Sotto di esso sta il «senso rappresentato, cioè l'oggetto a livello percettivo», il «senso-oggetto» (SSP 196). Il vero e proprio «fondamento» è però ancora più in profondità. È il «senso vissuto», cioè «lo strato del sentire, della struttura vissuta» (SSP 199). Si tratta del semplice avvertirsi, del *sensus sui* di un vivente, senza trascendenza verso un oggetto. Mentre infatti significato e senso-oggetto sono «intenzionali», il senso vissuto è «reale» (SSP 197). È a quest'ultima accezione che si riferisce in genere Masullo quando parla del patico.

L'istanza avanzata dal patico nei confronti della filosofia, il «diritto del senso», è di natura essenzialmente critica, «antimetafisica», dato che «il patico [...] per principio non può essere concettualizzato se non negativamente» (TG 15), cioè come inafferrabile dal concetto. Nei riguardi del patico lo sforzo conoscitivo della filosofia (come, d'altra parte, dell'arte) deve allora consistere nel tentativo «non certo di concepire, ma per lo meno di circoscrivere concettualmente ciò che in sé è inconcepibile, e quasi di assediare con il discorso ciò che è discorsivamente inespugnabile: il tempo, ossia l'anima *statu nascentis*» (TG 55). Kant aveva per primo parlato del tempo come «autoaffezione», ma solo Hegel aveva espressamente notato che il tempo è della stessa natura della soggettività. Su una linea analoga si erano mossi Husserl e Heidegger, concentrando lo sguardo sull'affettività originaria. Per questa considerazione dell'autoaffettività, e quindi del patico, il pensiero di Masullo sembra però avvicinarsi alla “fenomenologia della vita” francese, e in particolare a Michel Henry.

Per Masullo il tempo è il *pàthos* originario e il senso fondamentale del vissuto: «Il tempo sono io: non il “corpo”, sistema naturale di movimenti; né lo “spirito”, sistema culturale di significazioni;

ma l'«anima», l'affettività originaria, lo stesso nascere e vivere di ogni possibile senso» (FD 172). «Assediare» il patico, così come tematizzare il tempo come «senso», ad es. nel «repentino», comporta allora frequentare le periferie dell'universo dei significati, perché «inevitabilmente ai bordi e negli interstizi del discorso in qualche suo sintomo ci s'imbatte» (TG 66). Più precisamente «il sintomo dell'affettività si trova dovunque venga segnalata, attraverso la significatività del discorso, l'impossibilità di comunicare il non significativo, la pura vissutezza del vissuto, il senso» (TG 67). Si tratta dunque non della comunicazione di un hegeliano «limite», ma della semplice indicazione di una kantiana «barriera». La presenza del patico si può infatti avvertire essenzialmente in quelli che Masullo chiama «vissuti difettivi», quali in filosofia sono stati descritti da Heidegger con l'«angoscia», e in letteratura da Sartre con la «nausea» (TG 14).

Se all'origine del patico c'è il tempo, all'origine del tempo come «senso» c'è il discontinuo: «Il fatto del tempo [...], nella sua più propria originarietà, è l'autoaffettivo senso della frattura irreversibile, il vissuto della radicale e insanabile discontinuità della vita, l'emozione della traumatica irruzione della contingenza» (TG 103). Da ciò si può sicuramente inferire che all'origine del tempo come «significato», cioè del «tempo-rappresentazione», ci debba essere il continuo, ovvero la «razionalistica copertura, con cui la traumaticità vissuta del discontinuo viene occultata» (TG 41). Qui si palesa l'aspetto di critica dell'ideologia della filosofia di Masullo che diventa vera e propria critica della ragione, nella quale operano principalmente suggestioni provenienti da Nietzsche. I fini del sapere non sono soltanto, e neanche soprattutto, quelli solitamente dichiarati. Tutta la conoscenza è al servizio della volontà di potenza, e non soltanto nel modo diretto delle scienze e delle tecniche. Il sapere infatti, oltre a produrre il dominio effettivo dell'uomo sulle cose, produce anche la sensazione di quel dominio, e la seconda può valere quanto e più del primo. In questo senso le scienze fungono da «addomesticamenti» della realtà, «rassicuranti e protettive finzioni» che procurano «analgesie e anestesie» contro il traumatico «colpo del tempo», la discontinuità.

Il discontinuo è avvertito dal soggetto come «destabilizzazione», quando non come «trauma», perché esso introduce il «nuovo», la differenza. Il nuovo è l'autentico «cambiamento», che è pura «contingenza» ed è quindi indeducibile dalla scienza, imprevedibile e impronosticabile appunto perché veramente nuovo. La scienza infatti non può che fondarsi sul «paradigma identitario», cioè sulla natura stessa della ragione, come nel caso esemplare della causalità, e non può conoscere che il vecchio¹¹⁴. Il nuovo è in effetti l'ignoto e «“ciò che è sconosciuto dà pericolo, inquietudine, preoccupazione”» (TG 101), dice l'ultimo Nietzsche citato da Masullo. Il potere rassicurante del sapere consiste quindi nel fatto che «ogni scienza di eventi si fonda su operazioni detemporalizzanti e stabilizzatrici» (M 235), che placano l'ansia generata dall'imprevedibile e dall'incomprensibile. Con queste operazioni gli uomini cercano di riportare l'ignoto nel sicuro alveo del conosciuto e di connettere la discontinuità reale nella continuità ideale. Queste operazioni d'altronde non sono messe in atto solo dal sapere cosciente e dalla scienza, ma fungono già nella più elementare sensibilità: «La continuità del percettivamente e razionalmente mediato è soltanto una “rappresentazione” utile, un’“idea” costruita nell'interesse della vita. [...] La gradualità che ne risulta è inevitabilmente fittizia e relativa». Senza questa finzione continuistica «il percepire e il pensare stessi [...] non sarebbero funzionalmente possibili» (TG 41). Ogni atto cognitivo non può non contenere l'indispensabile «finzione», l'«autoinganno vitale» dal quale si origina il continuo. Al vertice della gerarchia dell'insormontabile «continuismo», in cui vive l'umana conoscenza, c'è la «continuità del logico e del naturale che è il presupposto della metafisica come scienza» (M 98). Ciò significa che ogni tentativo di connettere il logico e il naturale è inevitabilmente destinato ad arenarsi nelle secche della metafisica. Nella stessa irriducibile antinomia, ma specificamente nell'ambito della conoscenza dell'umano, incorrono anche la fenomenologia e l'ermeneutica, perché «“fattuale” e “ideale” sono concetti contrari e perciò reciprocamente si escludono» (FD 163).

114

Nella seconda parte del già citato articolo *Crux metaphysicorum*, ho tentato una ricostruzione storica dell'origine di questo tema nella filosofia moderna.

Per rispondere all'istanza avanzata dal patico, la filosofia deve riconoscere che «condizione necessaria per pensare criticamente la fenomenalità è il coraggio di ammettere l'irriducibile non-cognitività del patico, ossia l'indipendenza e irriducibilità del duro fatto, in cui esso consiste» (TG 14). Occorre cioè non solo dedurre, con Fichte, che il fatto è indeducibile, ma anche concludere che la patica «fattualità» dell'uomo, più che inconoscibile, è «inconoscitiva». Il patico nelle sue dimensioni più profonde, il puro «emozionale», è «intransitivo», «inoggettivo» e «radicalmente non-intenzionale», vale a dire che esso è del tutto e per sempre fuori da qualsiasi possibile orizzonte conoscitivo. È l'irriducibilmente altro della conoscenza, cioè dell'«ideale», essendo il patico l'assolutamente «fattuale». Nella conoscenza, in particolare nella conoscenza più pura, cioè nella «teoresi», «l'oggettività appare [...] come la possibilità che il dolore o il piacere, in genere l'affettività organica primitiva sia neutralizzata. Sicché, laddove tale neutralizzazione risulta impossibile, laddove l'oggetto non si costituisce, ivi è appunto il soggetto nella sua nudità di soggetto» (SSP 247), la nuda monade. La diade antitetica piacere-dolore, come «affettività organica primitiva», promana direttamente dal nocciolo della paticità. Il senso si connota infatti nei termini dell'«inoggettivabile originarietà del piacere e del dolore, a partire dalla quale irrompe la soggettività» (TG 26). Piacere e dolore sono molto vicini al nocciolo del sé. Sono autentica «inizialità», perché traducono immediatamente in vissuto ciò che dal punto di vista corporeo è solo «movimento»: attrazione e repulsione, avvicinamento e allontanamento, come il movimento della *philia* e del *nèikos*. Vediamo qui all'opera nel suo luogo naturale il «principio della porta girevole» o del fondamento come altro dal fondato. Il principio però per Masullo sembra valere ben al di là del rapporto movimento-percezione, e fissa i due aspetti fondamentali dell'uomo, nella loro essenzialità, in un *aut-aut* insuperabile: «da una parte “l'esperienza”, ossia la cognitività dell'“intenzionalità oggettivante”, e dall'altra parte “il vissuto”, ossia l'affettività radicale della coscienza nascente» (TG 12). Se è affettività, allora non è cognitività; o «patico» o «semantico». Ciò secondo Masullo può non valere sempre per il piacere, ma vale senza eccezioni nel caso opposto, che dunque è quello che meglio esemplifica l'irriducibilità del patico: «Il dolore è essenzialmente antagonista della rappresentazione: dolore e intenzionalità nella loro intrinsechezza si escludono» (SSP 247). Ciò significa che il dolore al suo fondo non ha oggetto, il che non sembra incontrovertibile, come non è sembrata incontrovertibile l'analoga asserzione di Heidegger riguardo alla natura dello stato affettivo dell'angoscia. Dall'«inoggettività» del dolore discende il suo carattere «inconoscitivo» nei riguardi del mondo, e sembra anche pregiudicata una sua funzione nell'autoconoscenza del soggetto, contrariamente alla tradizione che da Erodoto in poi ha condannato i *matèmata* alla catena dei *patèmata*. Masullo allude però specificamente al «dolore fisico», che non è

«un'alterità che dalla coscienza possa essere idealisticamente esorcizzata e ridotta a suo termine dialettico, ma è un'estraneità radicale che tuttavia è insediata all'interno della coscienza [...]. Se la coscienza è, nella sua essenziale struttura, intenzionalità ovvero costituzione-di-oggetto, nel dolore fisico la coscienza vive nel modo più violento la sua impotenza d'esser coscienza» (SSP 249).

Nell'avvertire il dolore fisico la coscienza è bloccata in un puro vissuto, senza possibilità di «trascendersi» verso oggetti. Il dolore fisico dovrebbe però avere un oggetto nella causa che materialmente l'ha prodotto, ed essere, sia pur in forma limitata e assolutamente preriflessiva, un avvertire l'ente causante e quindi un sapere di esso, anche nel caso che questo sia una parte del nostro stesso corpo. La ferita reca in sé l'impronta del coltello e, in questo senso, lo conosce. Se è vero che «alla sfera della rappresentazione si possono legittimamente ricondurre tutti i diversi modi dell'intenzionalità» (TG 12), e se la rappresentazione è un «simulacro» dell'oggetto, allora la ferita, in quanto simulacro materiale del coltello, è una rappresentazione non ideale ma incarnata di esso, un sapere del coltello da parte del corpo vivente. Masullo nega questa possibilità e ribadisce la reciproca esclusione del dolore fisico, cioè dell'affettivo profondo o del patico puro, e del momento cognitivo. Il rapporto dei due termini viene esplicitato sul piano del ricordo con un'argomentazione non priva di persuasività:

Posso «sapere» di aver sofferto, «ma non posso ricordare la sofferenza, poiché ricordarla è possibile solo come riviverla, ancora soffrirla, e in questo caso essa allora non è passata, ma viva e attuale. Un dolore o c'è o non c'è. [...]

L'emozione [...] non si distanzia da sé, non si duplica nel suo simulacro. Mentre è, d'un tratto si annienta, senza ricordo» (TG 34).

Qui si mostra l'«intransitività» del nocciolo del patico, che la «porta girevole» esclude da ogni contatto col semantico. Si può sapere che si è sofferto, ma non si può sapere la sofferenza, che è puro vissuto, se non rivivendola, riprovandola. In quel momento però la porta è tornata a girare ed essa non è più un sapere, ma appunto soltanto sofferenza. Poiché dal patico è esclusa ogni intenzionalità, la quale istituisce al contempo il soggetto che sa e l'oggetto saputo, esso non può né essere conosciuto né essere conoscenza: «L'affettivo [...], non essendo né un conoscere né un conoscibile, è l'assolutamente inconoscitivo» (FD 213).

Masullo enuncia la necessaria distinzione del patico come non cosciente e non conosciuto, ma non la esplicita ulteriormente e unifica i due aspetti in una sola «inconoscitività». Si può invece assumere che i due aspetti nella realtà siano separabili. Infatti l'ipotesi di un cosciente che non si conosca come cosciente, cioè di un cosciente non conosciuto, non solo non è impossibile, ma nella natura è la norma, di cui la capacità dell'uomo civilizzato di riflettersi nel pensiero, di essere un cosciente che si conosce, costituisce pur sempre l'eccezione. È chiaro però che non è il patico come non cosciente, bensì il patico come non conosciuto e non conoscibile, l'aspetto che motiva l'istanza critica di Masullo. L'autolimitazione morale e conoscitiva nei riguardi dell'«altro» è motivata soltanto dalla consapevolezza che «la soggettività può ogni suo oggetto in modo intersoggettivamente significativo comunicare, ma non se stessa, il senso che è» (FD 214). Non è certamente l'esser cosciente dell'altro, ma il suo esser conoscibile, cioè la conoscenza che io posso avere o credere di avere di lui, ciò a cui debbo porre un limite con la mia moralità, rispettando l'incomunicabilità della sua intima estraneità. La ragione, per cui il senso che si è non può essere comunicabile, risiede evidentemente nel fatto che esso non è conoscibile. Dobbiamo infatti ritenere che, se il senso che si è fosse conoscibile, esso sarebbe anche comunicabile (malgrado il negativismo di Gorgia su questo punto), perché è la comunicazione che fonda la conoscenza e non il contrario.

In effetti si può concedere al filosofo napoletano che il senso vissuto non sia conoscibile, aspetto che sembra essere quello a cui egli attribuisce maggiore importanza. Non gli si può invece concedere che il patico non sia cosciente (nesciente, come direbbe Pareyson), e cioè che nel suo strato profondo esso non sia intenzionale, nemmeno in modo pre-tematico. La conoscibilità del patico è quindi necessaria almeno per quest'unico aspetto, e cioè che anche nel nocciolo del patico è all'opera un agire conoscitivo, del tipo di quello che Hegel chiama «sapere immediato». Il punto essenziale è che Masullo tende a identificare ogni forma di conoscenza con il significato e con la rappresentazione: «Una epistemologia, sia pure fenomenologica, si occupa di conoscenza, dunque di significati, ed il senso di cui essa pur si interessa è soltanto un modo specifico della significatività» (FD 212). Non si può però ridurre tutto il sapere al «significato» e alla rappresentazione, perché il modo d'essere nel mondo di ogni vivente, anche di quelli che non hanno mondo, è la *comprensione*. Il vivente è relazione col mondo o col suo ambiente più o meno ristretto, e la relazione, essendo partecipazione e comunicazione, implica inevitabilmente la comprensione e l'interpretazione, non nella forma del pensiero, ma in quella dello stesso essere materiale di quel vivente. Ciò comporta che l'essere di ogni vivente sia essenzialmente comprensione e interpretazione. Nell'umano quindi il sapere non può essere uno dei due lati della scissione che costituisce l'uomo. Al contrario esso deve essere proprio l'elemento di continuità nella duplicità della natura umana. Queste conclusioni, nonostante una certa aura metafisica, vanno sostanzialmente nella stessa direzione di quello che, in molte scienze e soprattutto nelle nuove tecnologie, grazie alla teoria matematica dell'informazione, sembra presentarsi come il nuovo paradigma del sapere.

Nella trasformazione delle scienze nel novecento e in seguito alla rivoluzione informatica, la crisi del paradigma deterministico sembra doversi risolvere attraverso la sua sostituzione con il paradigma informazionale, come è accaduto già da parecchio nella genetica. Spiegare la vita, dalla pianta in su, come sistema di informazioni è però concettualmente possibile solo sulla base di un

presupposto di rado esplicitato, perché di tenore alquanto metafisico. Interpretare il processo di ogni vita come scambio di informazioni, presuppone infatti che la vita sia in ogni sua forma sapere; che la struttura stessa del vitale riferimento ad altro significhi una forma di conoscenza “materiale” di quest’altro, che si può esprimere ad es. come “adattamento”. Le necessità-possibilità, nel cerchio delle quali ogni vivente si muove, sotto forma di informazioni alimenta l’attività interpretante che è la sua vita, senza che per questo sia necessaria un’idealità. Un vantaggio non ultimo del paradigma informazionale è che esso è compatibile sia col causalismo che col finalismo. Si situa infatti a un metalivello che li comprende entrambi.

Per la filosofia il modello informazionale non significa molto di più di ciò che essa già da sempre pratica, quando tematizza rigorosamente il sapere e la comunicazione. Questi ultimi sono indubitabilmente le due facce di una sola medaglia, tanto che ogni accenno a un sapere dell’incomunicativo o a una comunicazione del non sapere rischia la contraddizione performativa. Masullo quando parla del patico come incomunicabile, anche limitandosi a una mera «segnalazione» di esso, di fatto non può evitare quest’ostacolo, che la pragmatica trascendentale, come già il Socrate di Platone, erige contro le asserzioni negativiste. È chiaro come una tale posizione, nonostante le molte vicinanze teoriche, non sia compatibile con il tema che è divenuto dominante nel filosofo napoletano. Masullo dapprima accolse con interesse i lavori di Habermas (cfr. AF 130n.), ma la sua risposta al «trascendentalismo» di Apel è stata del tutto negativa (cfr. FD 27). Egli finisce poi per accomunare i due filosofi tedeschi in una sola critica, pur distinguendo lo sforzo di Apel, teso verso «l’assoluto di una funzione fondativa», da quello di Habermas, rivolto invece al «relativo di una filosofia come discussione “democratica”». Entrambe le posizioni «sottraggono all’etica intera e non solo alla sua specificazione metaetica, la ricchezza dell’illimitata ricerca dell’uomo sul suo essere, di cui forma essenziale è la morale. Si toglie insomma alla vita umana nella sua costitutiva eticità quella potenza dell’autointerrogazione che Platone chiamò “filosofia”» (FM 13-4). Preservare in tutta la sua ampiezza la portata della «autointerrogazione» umana, è il socratico compito morale della filosofia. L’obiezione di Masullo sembra rivolgersi soprattutto contro l’assunto pragmatico-trascendentale di circoscrivere al linguaggio, quindi a nient’altro che al «significato», l’ambito della ricerca filosofica, lasciando inesplorata la dimensione del «senso», che sembra essere per lui quella fondamentale dell’umano.

4. 2. Apel. L’autofondazione della ragione comunicativa.

Un punto tra i molti, e forse non il meno importante, nel quale il pensiero di Masullo e quello di Apel si toccano è Giambattista Vico. In effetti però neanche qui si tratta propriamente di un incontro, perché il loro approccio a questo autore è stato profondamente diverso. Al filosofo napoletano non occorre tanto tematizzare Vico, quanto piuttosto assorbirlo quasi insensibilmente al contatto con l’ambiente in cui si è formato e dove continua a svolgere il suo magistero. Su Vico in effetti Masullo ha speso pochissime parole, ma l’uso del suo pensiero, più che dalle rare citazioni, trapela soprattutto negli scorci storici della sua scrittura. Al contrario per Apel Vico è stato una conquista privata e faticosa, e forse proprio per questo fondamentale, nel suo itinerario di ricostruzione della ragione comunicativa. Non va però sottaciuto che, se Apel da Vico molto ha preso, altrettanto forse gli ha anche dato. Per questo aspetto infatti il valore del suo lavoro non è consistito tanto in una generica “riscoperta” del pensiero di Vico, quanto nel mostrare come la ricostruzione storica dei grandi temi della filosofia contemporanea riconducevano al filosofo napoletano come al nodo essenziale del pensiero occidentale tra la modernità e il romanticismo. È probabilmente grazie soprattutto all’opera di Apel (analoga a quella di Berlin nella cultura anglosassone) che oramai Vico è entrato definitivamente nel dibattito filosofico della cultura tedesca, come appare anche dall’impegno in tal senso di Höslle, Jermann e Otto. Questo è il merito del suo primo importante studio, nel quale egli pone le fondamenta del suo successivo pensiero teoretico, ricostruendo la ragione comunicativa sul piano storico e filologico. In questa prima tappa, nella quale si capitalizzano non solo gli effettivi guadagni, ma anche importanti intenzioni di senso

della lunghissima tradizione dell'umanesimo, l'itinerario di Apel rivela «Vico come esecutore testamentario dell'eredità filosofica dell'umanesimo linguistico romano-italiano» (IL 9).

Apel ha in effetti anticipato, e quindi contribuito significativamente a creare, il rinnovato interesse per la “filosofia pratica”, e parallelamente anche quello per la retorica. La ragione comunicativa ha infatti nella ragion pratica la sua espressione più diretta, e nella tradizione dell'umanesimo il suo strumento principe è sempre stato la retorica. Il riferimento non è ovviamente alla retorica giudiziaria o a quella, per così dire, superficialmente ornamentale, bensì alla retorica formativa, che è direttamente impegnata nell'educazione. In questa si rivela «l'oratore [...] come patrocinatore della “ragion pratica” e, nel contempo, come rappresentante della “formazione generale” ricevuta per tradizione» (IL 189). Qui si spalanca l'ampio orizzonte delle *humaniora*, per il quale il termine 'retorica' suona per noi (si potrebbe dire post-romantici) troppo angusto. Per ricostruire nella sua ampiezza originaria il dominio della retorica, Apel incrocia due testimonianze. Da un lato egli cita Quintiliano, il quale riporta la definizione che Cicerone dà della retorica come «*scientia civilis*» (IL 190). Dall'altro lato introduce il discorso della “semantica tridimensionale” attraverso un importante collegamento storico operato dal suo «fondatore»: «Nella sua relativizzazione pragmatica del modello sintattico-semantico», Morris fa «espressamente riferimento al *trivium* antico-medievale delle *septem artes liberales*», e «specialmente la retorica è per l'autore “una forma primitiva e ristretta della pragmatica”» (IL 37). Morris individua nel *trivium* delle *artes sermonicales* il corrispettivo pedagogico delle tre funzioni linguistiche fondamentali, da lui teorizzate con la scoperta della dimensione pragmatica, che è quella che connota direttamente la retorica.

Dall'incrocio delle due prospettive la retorica risulta un sapere saldamente ancorato alla dimensione dei rapporti intersoggettivi («civili»), avendo come oggetto essenziale la relazione tra interpreti mediata dai segni, cioè il linguaggio e la comunicazione nel loro carattere ideale e storico. Ecco perché Apel può affermare che la «*Scienza nuova*» costituisce la «fondazione vichiana d'una “filologia trascendentale”» (IL 103-4). Egli mostra infatti come lo sforzo fondamentale di Vico sia quello di risalire all'a priori delle condizioni di possibilità della comunicazione, che si incarna storicamente nella lingua: «Vico [...] per primo fa valere in una filosofia trascendentale il *lògos* storico-ermeneutico di quella forma intellettiva dell'umanità che si è integrata stabilmente nella lingua materna fin dai tempi più remoti, contro il *lògos* privo di presupposti della *mathesis universalis*» (IL 129). Nella lingua, in quanto orizzonte originario della costituzione del senso, si rispecchia la struttura «intellettiva» dei parlanti o, come diceva Humboldt, la loro «visione del mondo». L'antitesi (che è piuttosto una «complementarità») tra la ragione comunicativa e quella logico-formale, tra il “comprendere” e lo “spiegare”, evidenzierà successivamente la radicale differenza tra le «presupposizioni» (o «presupposti») trascendentali del sapere comunicativo, in termini sia di forma che di contenuto, e le «premesse» logico-formali oppure analitico-causali della *science*. Questa «trasformazione» della filosofia trascendentale classica nel senso del *linguistic-hermeneuthic turn* è un carattere che Apel ritrova, oltre che in Peirce, nella parte più significativa della filosofia contemporanea. Essa però contraddistingue esemplarmente proprio il suo lavoro, svolto in parte con la collaborazione di Habermas. La trasformazione investe il significato stesso del trascendentale che, incarnato nella lingua e nella comunicazione, implica un a priori storico, costituito dal complesso delle «presupposizioni» di ciascun sistema comunicativo reale. Queste presupposizioni non sono quindi, come in Kant, esclusivamente formali e universali, ma anche di contenuto e proprie di una determinata lingua. Solo in questa fase Apel definisce molto espressivamente il complesso di queste presupposizioni «a priori dogmatico».

Secondo Apel, Vico è decisamente orientato verso la tematizzazione di queste condizioni di costituzione del senso, come indica la sua rivoluzionaria ricostruzione dell'attività «po(i)etica». In particolare con la nozione di “vocabolario mentale” o “dizionario mentale” o «lingua mentale [...] Vico vuole rendere manifesto [...] un apriori trascendentale-ermeneutico quale contraltare alla *mathesis universalis* di Cartesio» (IL 473). L'imperialismo della ragione logico-formale è il motivo dell'«avversione ideologica che, da Cicerone a Vico, l'umanesimo linguistico (caratterizzato

retoricamente) ebbe per la logica linguistica (ovvero *mathesis universalis*)» (IL 66). La «filosofia linguistica dell'umanesimo», cioè la retorica nel suo senso più ampio, difende con Vico il patrimonio di senso accumulato in millenni di cultura contro la quasi totale svalutazione di questa forma del sapere a partire dalla rivoluzione scientifica:

«Vico pone mano al fondamento gnoseologico teoretico della sua filosofia, revocando di nuovo, in certo qual modo la razionalizzazione del *lògos* compiuta nella *mathesis universalis*, per ricavare le condizioni della possibile comprensione ermeneutica del mondo della cultura creato dall'uomo e pertanto riconoscibile come storico, nonché delle lingue vive» (IL 103).

L'oggetto, che Vico tenta di definire, sono le «condizioni di possibilità» della «comprensione» e della comunicazione. Esse sono tanto irriducibili alla «razionalità» logico-formale, quanto poco è possibile spiegare l'organismo vivente sul modello di una macchina. I razionalisti non vedono che il loro stesso pensiero è possibile solo sulla base di un'infinità di precognizioni, mai compiutamente tematizzabili, oltre che di un orizzonte di senso intersoggettivamente predefinito, che non possono affatto appartenere alla logica formale.

Aristotele aveva chiamato topica questa riserva di sapere, che viene attivamente accumulato nel mondo della vita, ma che egli restringe a una datità strettamente formale, secondo la tradizionale visione naturalistica. Nello spirito opposto, Cicerone aveva ripreso il termine aristotelico, opponendolo alla dialettica (che nell'accezione stoica sta appunto di contro alla retorica) e orientandolo nel senso delle *humaniora*, quindi dell'attività formativa dell'uomo, senso nel quale lo erediterà poi Vico. Secondo Apel, per Vico «la topica non è altro che l'attitudine che l'uomo ha ad interpretare la realtà mondana e il proprio rapporto con essa in un sistema di unità significanti» (IL 436). La retorica è l'operativo sistema semantico su cui si fonda l'ermeneutica dell'umanesimo, il quale strappa la topica e la funzione interpretativa dal contesto logico-formale in cui le aveva confinate Aristotele, rivendicandole alla costituzione primaria del significato, e quindi di fatto alla loro dimensione trascendentale. Il patrimonio di significati amministrato dalla retorica è costituito dal sapere, che l'uomo ha di sé, e dalla coscienza dell'orizzonte universale di senso che si dischiude nel mondo della vita: «Nella topica dell'oratore viene mantenuta disponibile, in forma irrigidita, quella verità che, derivando dalle occupazioni vitali dell'uomo, si è resa accessibile nella storia di una lingua viva come l'essere delle cose nel mondo (ivi compreso l'uomo stesso)» (IL 197). Il patrimonio di pratiche di vita e di esperienze vissute accumulate in una lingua, con i sensi e gli orientamenti di fondo che vi si sono consolidati, non può essere in alcun modo sostituito da procedimenti logici. In forza di questa certezza, muovendo dalla «pragmatica del discorso, cioè dal disporre sovraneamente, in forza del linguaggio, delle prospettive di significanza e dei punti di vista comunemente umani nel mondo della situazione», l'«oratore filosofo» contende allo scienziato il primato nella «vera saggezza universale» (IL 189). Successivamente Apel parlerà di «primato» della retorica filosofica non solo nella saggezza, ma anche nella «*sapientia*» (CC 264). La difesa vichiana della retorica è quindi la prima significativa rivendicazione dell'originarietà fondativa del «comprendere», in tutta la portata non solo ermeneutica ma anche trascendentale del termine, nell'ormai avviata epoca della scienza. L'opera di Vico si rivela così una grande sintesi filosofica del nucleo significativo della bimillenaria tradizione umanistica, su cui si innestano alcune intuizioni rivoluzionarie, come la storicità dell'uomo e la poesia come creazione originaria di senso, che in quanto tale rientra anch'essa nel dominio della retorica. Queste intuizioni sono il veicolo per assicurare alla «nuova scienza» di Vico l'essenziale patrimonio pragmatico e anche trascendentale, accumulato nei secoli dalla retorica, e traghettarlo nella contemporaneità.

Oltre a fungere da mezzo di un'adeguata conoscenza dell'opera di Vico, il primo fondamentale lavoro di Apel, specialmente nella lunga *Introduzione*, prepara gli elementi che convergeranno nell'opera di fondazione della ragione comunicativa. Tra questi il linguaggio, nel «mutamento fondamentale» avvenuto nel pensiero del XX secolo, ha conquistato un'assoluta centralità nel dibattito filosofico. La filosofia del linguaggio si è andata tanto più insediando nelle funzioni di «*prima philosophia*», quanto più chiaramente si rivelava la dimensione trascendentale della problematica linguistica. Secondo Apel, soprattutto il primo Heidegger ha evidenziato l'apriori

linguistico contenuto nella costituzione del «qualcosa come qualcosa», ovvero che nel linguaggio è implicita un'interpretazione della comprensione. Anche la filosofia analitica, pur incatenata al comportamentismo e al «tabù della riflessività», specialmente con la teoria dei «giochi linguistici» di Wittgenstein, converge verso il riconoscimento dello *status* trascendentale del linguaggio, come da un altro versante il pragmatismo. Ciò significa che «la lingua non viene più trattata esclusivamente come oggetto della filosofia, ma invece per la prima volta viene considerata col massimo impegno dalla filosofia come “condizione di possibilità”» (IL 23). Il linguaggio non è più un mero «oggetto fenomenico intramondano», nel momento in cui la considerazione trascendentale si rivolge a stabilire le «condizioni linguistiche della possibilità di costruire frasi dotate di senso», che sono al tempo stesso la condizione della possibilità di costituire oggetti, cioè «qualcosa come qualcosa». In questa trasformazione «*de facto* si tratta la lingua come un'entità trascendentale nel senso inteso da Kant» (IL 24).

Il primo grosso ostacolo per una considerazione del linguaggio adeguatamente trascendentale è il behaviorismo linguistico. Secondo Apel la riduzione del senso al comportamento, cioè, come in Wittgenstein, la riduzione del significato di una parola al suo uso, equivale a privare l'uomo delle funzioni che lo differenziano dagli animali. Per questi quella riduzione è senz'altro adeguata, perché in essi senso e comportamento coincidono. Da ciò discende che gli animali non hanno né lingua né storia, perché storia e lingua sono strettamente intrecciate tra loro nella dialettica di senso e comportamento, che si mediano in un rapporto di scambio reciproco: «L'umano esistere è, nella sua storicità, scambievolmente mediazione di “senso” [...] e prassi comportamentale. È precisamente in questa mediazione scambievolmente che consiste l'essenza del linguaggio» (IL 40). Apel sottolinea che il «senso» va inteso precisamente «nell'accezione mentalistica», cioè come l'altro del comportamento verificabile scientificamente, l'idealità.

Il behaviorismo, neutralizzando la polarità dialettica tra senso e comportamento, di fatto elimina dalla realtà la possibilità stessa della storia e toglie al linguaggio qualsiasi possibilità di evoluzione. Nel comportamentismo la creatività umana non può giocare alcun ruolo. Se tra senso e comportamento non sussiste uno scarto, determinato dall'eccedenza del senso, allora «non si danno “eventi significativi” che inaugurino storicamente un nuovo mondo situazionale e quindi giustificano anche un nuovo comportamento, eventi a cui deve mirare invece, come alla sua tematica peculiare, il cultore delle scienze dello spirito, cioè l'umanista» (IL 41). Gli «eventi significativi», a cui si riferisce Apel, sono gli eventi del linguaggio, ad es. della letteratura, nei quali avviene il mutamento di un uso linguistico, l'innovazione creativa che qualifica la lingua come viva. Proprio ad essi mira però lo storico, qualunque possa essere il suo oggetto e l'ambito o il metodo della sua ricerca. Di fatto la lingua è in un'evoluzione permanente, che oggi diventa parossistica per l'accelerazione storica e per i contatti sempre più intensi fra le diverse culture mondiali, con il risultato che l'accadere dell'innovazione linguistica è un'esperienza oramai usuale. Il continuo rigenerarsi della lingua è possibile perché «i singoli significati verbali [...] non sono mai fissati da un uso empiricamente accertabile, ma contengono sempre delle sfumature di significato ancora latenti (ad esempio, metaforiche)» (IL 41). La pretesa scientifica di determinare per via strettamente empirica il significato delle parole e delle espressioni, e quindi di fissarlo, cancella il loro inafferrabile, e ancora ineffabile, alone semantico. La lingua può però svilupparsi solo in questa direzione. Soltanto la costitutiva eccedenza del significato sull'uso linguistico, e del senso sul comportamento, è l'orizzonte che la dialettica di questi termini apre sul “nuovo”. Questa dialettica fa sì che nel linguaggio possa darsi l'evento di un nuovo senso, che in quanto tale «trascende ogni comportamento tenuto fino allora dall'uomo» (IL 42).

La polarità tra senso e comportamento, che coincide con la possibilità dell'uomo di evolversi, è tenuta dialetticamente aperta dall'eccedenza del senso, determinata a sua volta dal carattere intimamente progettuale dell'esistenza umana: «Ogni “senso” è “mediato” da una prassi futura» (IL 42). L'apertura del senso verso il futuro è la ragione essenziale per cui esso non è oggettivabile: «Preso a stretto rigore, il “senso” non è mai un oggetto intramondano di una scienza» (IL 42). Del senso può esserci soltanto una «comprensione mentalistica», vale a dire che esso può essere

compreso solo da un altro io, cioè solo da un'attività che sia essa stessa produttrice di senso, in quanto essa pure orientata al futuro: «Anche il “senso obbiettivato” in documenti, che le scienze umanistiche tentano di ricostruire ermeneuticamente, si dischiude, in definitiva, solo al ripetuto intervento di una comprensione che sia anticipata in pari tempo, nell'orizzonte, costantemente aperto al futuro, del poter essere e del dover essere umani» (IL 42). Anche qui riecheggia il motivo critico sofisticato-platonico del “libro muto”.

Il secondo, complementare, approccio critico di Apel si rivolge contro quello che egli successivamente definirà il «tabù della riflessione». Questo «tabù» rappresenta l'ostacolo più grave per un effettivo dialogo tra ermeneutica e filosofia analitica, ovvero tra “continentali” e “atlantici”. Il problema della riflessività del linguaggio, che è tale solo per la filosofia analitica, viene messo in luce dalla «contraddizione» di fondo che si profila, ad es. in Wittgenstein e Carnap, su questo punto. Il linguaggio infatti, da un lato, viene trattato come un «fatto», secondo i principi del più «spregiudicato» costruttivismo; mentre dall'altro, secondo l'orientamento fondamentale della “svolta linguistica”, appare come «il fatto definitivo», l'incarnazione assoluta di ogni costituzione di senso. Nel primo Wittgenstein si giunge al paradosso che da un lato il linguaggio è un «fatto di segni» o un «attrezzo», mentre dall'altro, come «condizione previa della possibilità» della «rappresentazione del mondo», è un «fattore mistico» (IL 25). La «forma» della lingua, che per il filosofo austriaco è identica alla forma del mondo, è inafferrabile e quindi ineffabile. Una volta che la filosofia analitica ha escluso la riflessione, l'unico modo per tematizzare la lingua è formalizzarla come lingua-oggetto per mezzo di un metalinguaggio, come aveva anticipato Russell. Ma ciò comporta che il livello linguistico, che è effettivamente in atto, possa essere raggiunto solo con un ulteriore metalinguaggio, e così via all'infinito, producendo la caratteristica «aporetica del metalinguaggio definitivo». La stessa aporia del regresso infinito si presenta inevitabilmente anche nella linguistica di Morris, dato il suo indirizzo comportamentista, con la differenza che qui a essere inafferrabile è la dimensione pragmatica in atto: «La descrizione della dimensione pragmatica non si può mai applicare nel momento del suo impiego alla propria dimensione», con la conseguenza che «l'ultimo *interpretant*», che funge da regola della determinazione della funzione segnica, è «irraggiungibile» (CC 137).

L'errore originario di ogni considerazione meramente costruttivistica della lingua sta nella «ingenua assunzione del concetto tecnico-scientifico di segno del linguaggio artificiale come concetto sufficientemente comprensivo della lingua viva» (IL 55). Ancora una volta l'uomo comprende, o meglio spiega se stesso attraverso la forma della razionalità obbiettivante, così come interpreta l'universo sul modello dell'ultima macchina che è riuscito a costruire, conformemente all'antico principio del *verum-factum*. Ma il modello costruttivistico, applicato al linguaggio, deve necessariamente mancare l'essenza del proprio oggetto, infatti «i linguaggi artificiali [...] funzionano solo condizionati da un senso del mondo presupposto insieme con il linguaggio d'uso corrente, un senso che non abbiamo creato noi» (IL 29). L'argomento ricorda quello adoperato da Vico contro il *cogito* cartesiano: alla luce del *verum-factum*, l'uomo di sé può avere *coscientia* ma non *scientia*, perché non si è costruito da solo. Lo spunto di Apel è però ricco di interesse, perché conduce alla differenziazione tra l'a priori come viene inteso da Kant e quello dell'ermeneutica, intrecciandolo con il problema del “nuovo”, questa volta però espresso nella terminologia kantiana. Secondo Apel tra «l'apriori semantico “trascendentale” della comprensione del mondo, sempre già presupposto nel linguaggio d'uso corrente», e quello kantiano, che fa capo alla «coscienza in generale», corre una differenza essenziale. Apel, almeno in questa fase, concorda con la «supposizione» del positivismo logico, che «un a priori nel senso stretto di “conoscenza in generale”, universalmente valida, di fatto [...] non possa avere alcun carattere di sinteticità» (IL 30). L'a priori nel senso kantiano coincide precisamente con il carattere identico del principio del costruttivismo, come avviene nel caso esemplare della causalità, ed è quindi analitico. Al contrario

«l'apriori semantico [...] non è fissato una volta per tutte per tutti gli uomini, sibbene è semplicemente la quintessenza di quella preintelligenza del mondo, per cui di volta in volta siamo “in anticipo” su noi stessi quali appartenenti ad una determinata comunità linguistica della storia [...] in ogni attuale, per esempio anche scientifica, comprensione del

mondo» (IL 30).

L'a priori formale, come le pratiche del costruttivismo, non potrebbe schiudere l'orizzonte progettuale, nel quale soltanto «qualcosa» si presenta «come qualcosa», si presenta cioè in determinate connessioni di senso. Questa è la funzione dell'«a priori sintetico» o «semantico», che non è dato ritrovare nelle kantiane categorie della coscienza. L'a priori semantico del linguaggio si manifesta «nei modi di combinazione grammaticale e nei contenuti verbali». Esso non determina soltanto «le condizioni logiche generali e costruttivamente precisabili della comprensione del mondo», ma anche la forma determinata dell'apertura sul mondo di una lingua, secondo un orientamento valoriale di fondo che è sempre «in anticipo» su ogni possibile tematizzazione. Il rapporto dell'uomo col mondo non poggia quindi sul fondamento di «una rappresentazione, logicamente giusta, fatta di segni, di fatti del mondo asseriti presumibilmente». Al contrario, la possibilità di questa rappresentazione stessa è assicurata solo da una preliminare «interpretazione del mondo come situazione significativa dell'uomo, un'interpretazione che prima di ogni altra cosa rende evidente un certo ordine nei fatti» (IL 32). Questa interpretazione preliminare è la lingua stessa. Accanto all'analitico a priori formale occorre quindi riconoscere uno sintetico, cioè un «a priori in certa misura dogmatico di ben determinati modi di concepire il mondo nei quali si è trasfusa una storia millenaria di umana esperienza del mondo» (IL 31). È chiaro che l'a priori sintetico e quello analitico stanno in un «reciproco rapporto di presupposizione» (IL 30) o di complementarità.

Risalire alle condizioni aprioriche che permettono la comunicazione è comunque impossibile senza violare il «tabù» analitico e sfruttare quindi la naturale «idoneità del linguaggio corrente a parlare della forma del linguaggio in generale, e quindi sulla condizione che ne rende possibile la funzione – un'idoneità in certo qual modo identica alla costituzionale capacità di autoriflessione che ha l'uomo» (IL 27). La «condizione», cui si riferisce Apel, è la riflessività, che è il carattere comune all'uomo e al linguaggio. Qui egli innesta i risultati degli studi di Litt sulla filosofia della storia, nei quali è centrale la problematica linguistica, trattata con il modello interpretativo hegeliano. La presenza di Litt è certo importante nel pensiero di Apel, dove si affianca a Kant, Hegel, Peirce e Heidegger. Il suo influsso si avverte in particolare nella questione della riflessività del linguaggio, che sarà il perno della successiva impresa di autofondazione della ragione. «Ogni lingua storicamente determinata è, secondo il Litt, non solo idonea, ma perfino necessitata, secondo la sua intima natura, a distinguersi, nel rivolgersi a se stessa, in linguaggio-oggetto e metalinguaggio, senza perdere perciò l'identità con se stessa» (IL 53). L'«autoriflessione», o l'«autochiarificazione riflessiva», per Litt è il movimento naturale del linguaggio, che rende superflua l'assurda ipotesi scientifica di un osservatore che, per descrivere il linguaggio, si debba collocare fuori di esso: «L'“autograduazione” dialettica del linguaggio [...] dimostra» che esso «non può venir limitato dall'esterno, bensì “limita [...] l'indicibile dall'interno”» (CC 23 n.). Il linguaggio continuamente determina un piano di significato e insieme oltrepassa questa determinazione attraverso la progressione delle prospettive di riflessione, che si traducono in una gerarchia di piani semantici. Occorre d'altronde pensare che, soltanto perché il linguaggio è autoriflessivo, sia possibile per mezzo suo un rapporto interpretativo dell'uomo con la realtà. In ciò la struttura del linguaggio appare «identica» alla facoltà dell'uomo di autorelazionarsi, cioè di riflettersi nella sua costitutiva «prospettività», potendo sempre di nuovo rendere oggetto ogni sua espressione soggettiva.

La riflessione su di sé del linguaggio si articola dialetticamente nel «necessario processo della “autograduazione”, che nella costruzione di un sistema di segni non è affatto un *regressus in infinitum*, ma che finisce invece nell'assoluto “autoscandaglio” del linguaggio, conforme al “sapersi del sapere” (Hegel)» (IL 53) o anche al “pensiero del pensiero” di Aristotele. Solo l'«espressione psicologica o metamatematica della riflessione» mette capo al regresso infinito, ma ciò non vale per il discorso comune né tanto meno per quello filosofico, che si profila anzi come il «metalinguaggio» universale o ultimo. Litt ricorre anch'egli, come la filosofia analitica, a una gerarchia di linguaggi, ma mostrando che essa, prima di qualsiasi pratica costruttivistica, si forma con lo spontaneo graduarsi dell'autoriflessione della lingua. Vige qui la «dialettica hegeliana del

limite», in forza della quale «il linguaggio, tracciando un limite a se stesso, supera al tempo stesso questo limite» (CC 24). Il linguaggio, nel circoscrivere nell'enunciazione un ambito di validità, al contempo lo trascende con la possibilità sempre aperta della riflessione su di esso. Secondo Litt, il gradiente di riflessività del *lògos* ermeneutico sulla scala dell'«universale del senso» è superiore a quello del «*lògos* teoretico-oggettivo» delle scienze, ma è inferiore a quello del *lògos* filosofico. La scala dell'universalità del senso va infatti «dal grado dell'universale in senso comparativo della *science* empirico-generalizzante attraverso il grado ermeneutico della comprensione del senso delle intenzioni umane fino al grado filosofico della formazione concettuale trascendentale e all'autoriflessione noologica di questa formazione concettuale» (CC 246 n.). L'infinita fuga prospettica dei metalinguaggi si chiude con «la pretesa intersoggettiva alla validità universale del *lògos* filosofico in ogni linguaggio individuale» (CC 22).

Il discorso filosofico, in quanto discorso che riflette sul proprio senso, e quindi sulle proprie stesse condizioni di possibilità, è l'unico che può elevare la riflessione fino al puro «autoscandaglio» della ragione, ponendosi come metalinguaggio ultimo. Ed è proprio nella necessaria giustificazione riflessiva dei propri fondamenti di validità, che è l'essenza del discorso filosofico, ma normalmente non è un compito delle scienze, che può presentarsi con evidenza la contraddizione performativa. Alla luce infatti dell'inevitabile «autocontraddizione», cui conducono «scetticismo, esistenzialismo, pragmatismo, biologismo assoluti» (affermati cioè come principi ultimi), Litt è convinto che «mai un asserto critico-riflessivo del linguaggio sul linguaggio possa essere formulato in modo tale da negare la generale validità della sua propria verità medesima» (IL 54-5). Apel svilupperà con rigore e creatività questa intuizione di Litt, che peraltro nella storia della filosofia è antica, liberandola dai limiti idealistici e universalizzandola. Per questa strada egli giungerà alla fondazione riflessiva della ragione, ovvero a mostrare che questa fondazione è già sempre in atto in ogni autentico evento comunicativo, e in ogni momento può rendersi evidente negativamente con l'autocontraddizione degli avversari della razionalità.

Negli anni successivi Apel mette a fuoco l'essenziale concetto di «comunità illimitata della comunicazione», come principio teoretico e pratico della filosofia, partendo, secondo le sue dichiarazioni, delle analoghe nozioni di Peirce («*indefinite Community of Investigators*»), Royce («*Community of Interpretation*») e Mead («*Community of Universal Discourse*»), oltre che dalla teoria dei «giochi linguistici» di Wittgenstein. In merito all'intersoggettività egli non fa esplicito riferimento alle classiche tematizzazioni di Fichte e Hegel, mentre non mancano attestazioni ad Heidegger, soprattutto sull'aspetto della precomprensione assicurata dal con-essere del mondo della vita. Apel definisce l'oggetto della sua ricerca muovendo da diverse prospettive in una serie di importanti saggi, in cui però il discorso propositivo è quasi sempre congiunto con l'esame critico di posizioni diverse, in particolare della filosofia analitica. Manca un trattato, del tipo di quelli che ha invece fornito Habermas. I saggi, sempre di dimensioni contenute, confluiranno poi nella sua opera fondamentale, il cui titolo originale suona «trasformazione della filosofia». L'allusione è a un movimento che è in atto in filosofia dall'inizio del novecento, ma non c'è dubbio che l'autore alluda anche al proprio contributo in questo senso.

La filosofia si trasforma nel senso della svolta, che porta a evidenza il «valore trascendentale della posizione del linguaggio e dunque della comunità linguistica» (CC 168), ponendo in nuova luce il problema del «soggetto trascendentale» della scienza, che si rivela essere la comunità della comunicazione. Apel ritiene che sia perciò necessaria «una radicalizzazione cartesiana dell'impostazione trascendentale», che non può più arrestarsi all'«evidenza della coscienza nel senso di Descartes, di Kant e ancora di Husserl» (CC 169). La validità degli asserti di una scienza, come anche quella del pensiero solitario, di fatto non riposa su evidenze private, perché il «pensiero è per principio pubblico» (CC 238). Essa si fonda invece sulla capacità del soggetto di inserire la propria esperienza di evidenza in un «gioco linguistico», di validarla cioè, come in Hegel attraverso il riconoscimento degli altri, secondo un'idea della verità come consenso. La trasformazione della filosofia trascendentale pone nel suo «punto supremo», quale istanza ultima del sapere, non la «sintesi dell'appercezione» della solitaria «coscienza in generale», che è l'oggetto dell'analisi di

Kant, bensì la «sintesi comunicativa dell'interpretazione» (CC 170). La riflessione filosofica sul senso riconosce nell'«argomentare in generale» un insuperabile «momento ultimo», in quanto il discorso argomentativo è la «metaistituzione di tutte le istituzioni». Di fatto non è possibile risalire oltre la volontà di argomentazione. Ciò significa che essa «non è condizionata empiricamente», ma è invece la condizione di possibilità delle spiegazioni empiriche, e in ragione di ciò, sul modello dell'imperativo categorico, «possiamo conseguentemente definire incondizionata o categorica la norma morale fondamentale implicita nella volontà di argomentazione» (CC 251-2).

Nell'atto dell'argomentazione il soggetto «si identifica» con la comunità della comunicazione, riconoscendo con ciò implicitamente i presupposti dell'argomentare stesso. Solo a queste condizioni la conoscenza individuale si eleva sulla privatezza del mero vissuto di evidenza per diventare realmente «argomento». Da ciò discende che la scelta per la razionalità non dipende, come crede Popper, da una decisione in ultima analisi arbitraria dell'individuo, ma è sempre necessariamente implicita nell'atto stesso dell'argomentare: «Il discorso argomentativo non è un'impresa razionale rispetto allo scopo, per la quale ci si possa decidere o meno. In quanto si argomenta (si pensa!), si è già sempre vincolati a questa “impresa” ed alle sue presupposizioni normative» (EC 40). In realtà il volersi decidere per la ragione non ha senso, come non è possibile argomentare contro di essa senza incorrere in una contraddizione performativa. La possibilità stessa di decidersi, avendo come condizione il dialogo con se stessi ovvero con la «comunità interiorizzata», implica aver già scelto la ragione comunicativa: «Non ci si può decidere a riconoscere o a negare le norme del gioco linguistico trascendentale da una posizione esterna al gioco linguistico; la negazione di ciò costituisce l'errore del solipsismo metodico» (CC 170-1); errore che oggi, almeno in filosofia, sembra finalmente superato.

Con l'atto di fede irrazionale in effetti Popper finisce per postulare un vero e proprio «decisionismo trascendentale». Apel mostra che l'apparente consistenza della sua posizione proviene in realtà dalla «confusione» di due problemi del tutto diversi: «Quello del riconoscimento riflessivo-trascendentale della fondazione e quello [...] della traduzione di quel riconoscimento in una decisione pratica tramite una volontà buona» (EC 32-3). È evidente che quest'ultimo problema, cioè quello della motivazione della decisione dell'individuo particolare, non si può risolvere sulla base di semplici argomenti. L'opzione per il dovere, come ha mostrato Hegel, richiede infatti una coincidenza con l'oggetto che si realizza nel “sentimento” e non nel sapere cosciente. La posizione di Apel su questo punto è che non si possono riconoscere «affetti o disposizioni psichiche moralmente rilevanti [...] come principi alternativi per la fondazione della morale». Essi però svolgono comunque una funzione essenziale, perché rappresentano «risorse motivazionali, empiricamente indispensabili» (EC 10). Nonostante le apparenze, sembra esserci una sostanziale compatibilità tra il modello di ragion pratica di Apel e quello di Hegel.

L'argomentazione non può sostituirsi alla decisione del singolo, che avviene normalmente sulla base del sentimento, quindi l'individuale aspetto motivazionale, in quanto tale, non può entrare nel problema della scelta pro o anche contro la ragione, nel caso che questa scelta venga argomentata. La motivazione individuale della scelta va quindi esclusa dalla problematica della fondazione. È sicuro invece che «chi argomenta si è già portato sul terreno della ragione comunicativa del discorso e ne ha riconosciuto le norme. La fondazione ultima riflessivo-trascendentale si riferisce esclusivamente a tale riconoscimento» (EC 33). La fondazione, per il suo carattere argomentativo, evidentemente ha come sua condizione l'accettazione del confronto discorsivo. A chi si pone autenticamente sul terreno della libera argomentazione dovrà infatti inevitabilmente apparire evidente, che una negazione veramente conseguenziale delle regole trascendentali del gioco linguistico annienterebbe, insieme alla possibilità di comunicare con gli altri, anche la comunicazione con se stessi, nella quale secondo Platone consiste l'anima, togliendo così il soggetto stesso in quanto essere razionale.

La trasformazione della filosofia richiede, alla luce della critica del senso, anche «una mediazione dell'idealismo trascendentale di Kant con un realismo e perfino un materialismo storico della società di fatto già sempre presupposta» (CC 171). Apel è giunto alla conclusione che

l'impianto metafisico del kantismo, con la distinzione tra fenomeno e cosa in sé, cui si connette la concezione di un soggetto trascendentale monologico, non è più sostenibile. Una considerazione autenticamente dialettica della problematica della comunicazione si pone dunque «al di qua di idealismo e realismo», rimuovendo così il principale ostacolo alla collaborazione tra la filosofia e le scienze, in particolare quelle sociali. Il principio della comunità della comunicazione ha infatti un significato duplice. Ogni argomentante presuppone la comunità della comunicazione come qualcosa che è sia reale che ideale. Nel primo senso si intende la «comunità reale della comunicazione, storicamente costituitasi», la quale, nell'unità comunicativa incarnatasi in una lingua, garantisce a tutti i parlanti una comune «pre-comprensione dei problemi, anzi perfino già sempre un'intesa minimale a riguardo di certezze paradigmatiche e di premesse accettabili dell'argomentazione». Nell'universalità delle pretese di validità, necessariamente implicite in ogni argomentazione, si rivela invece «una comunità ideale della comunicazione, presupposta come possibile, anzi inevitabilmente anticipata in modo controfattuale» (EC 28) in ogni autentico atto comunicativo.

Il principio della comunità della comunicazione non può esaurirsi in nessuna delle comunità reali, e resta sempre un «ideale» nel senso kantiano, un'«idea regolativa» della ragion pratica nella forma di una comunità da realizzare, nella quale «per principio» può essere raggiunta la piena comprensione di tutti gli argomenti e il giudizio «definitivo» su di essi. Tra i due termini sussiste una relazione dialettica di implicazione reciproca, nel senso che si «presuppone la comunità ideale in quella reale» (CC 263), ma l'esistenza di questa è ovviamente la condizione di quella. Il principio della comunità della comunicazione appare quindi effettivamente «al di qua» della dicotomia di idealismo e realismo, allo stesso modo in cui nelle scienze sociali la società è al di qua della dicotomia di soggetto e oggetto, non potendo essere considerata un oggetto nel senso delle scienze della natura. Essendo la società l'autentico «soggetto trascendentale», essa nelle scienze sociali è allo stesso tempo soggetto e oggetto, per cui non può essere altro che un «soggetto-oggetto», secondo una nozione cara all'idealismo tedesco, ripresa nel novecento da Bloch. Tra la tematizzazione dell'oggetto delle scienze naturali e quello delle scienze sociali corre «una differenza di principio», che si esprime nella «distinzione e mediazione dialettica tra “comprendere” e “spiegare» (CC 173).

Dal lato del “comprendere” si rende però assolutamente necessario un «trascendimento [...] della scienza sociale avalutativa» (CC 174), occorre cioè abbandonare il principio di Weber della necessaria «avalutatività» della scienza anche in questo campo. Esso è mutuato acriticamente dalle scienze della natura e nella ricerca concreta di fatto è «inapplicabile». Per questo aspetto il criterio dell'«avalutatività» non può che condurre a quel caratteristico scollamento tra la «metodologia» dichiarata programmaticamente e i «metodi» effettivamente praticati, che proprio per l'essenziale restano per lo più impliciti, come accade nel caso del positivismo logico. Senza una valutazione al ricercatore non è possibile riconoscere nell'oggetto neanche un agire strumentale, tanto meno poi un agire comunicativo, perciò «una scienza critica della società [...] non può rinunciare a valutare anche i fini delle azioni umane» (CC 175). Su questo punto si mostra il limite del relativismo di Weber, che suppone scetticamente, ma in fondo acriticamente, un irriducibile «soggettivismo» nella scelta dei criteri ultimi del valore, dato che questi sarebbero tra loro incommensurabili. Per lui la scelta, in una situazione di «politeismo» dei valori, può essere determinata solo dalla mera «convinzione» del singolo e non è ulteriormente fondabile.

Contro Weber Apel può giustamente obiettare che, alla luce del riconoscimento della normatività implicita nella dimensione pragmatica del linguaggio, «la distinzione astrattamente logica tra giudizi di fatto vincolanti intersoggettivamente e giudizi di valore soggettivi è tolta già sempre, dalla pretesa di senso di ogni argomento in quanto espressione dialogica, a favore di un'etica minima vincolante intersoggettivamente» (CC 176). In realtà non ha senso, o può avere un senso solo retorico, comunicare un giudizio di valore e limitarne a sé stessi la validità o addirittura negarla. È lo stesso controsenso in cui cade Zaratustra, quando mette in dubbio il valore dell'insegnamento. Una posizione del genere contraddice le pretese implicite nel proprio affermare,

tra cui quello del riconoscimento di una norma morale minima: concedere agli interlocutori una pari opportunità di argomentazione. L'etica minima, che ogni argomentante implicitamente riconosce, contiene in sé anche un «impegno» di principio per la realizzazione della libera comunicazione e quindi per il superamento della «contraddizione [...] tra la comunità reale e la comunità ideale della comunicazione» (CC 176). Qui si apre lo spazio per la «critica dell'ideologia», nella sua insostituibile funzione di critica del senso. Essa mostra che la stessa avalutatività della scienza è il presupposto indispensabile per l'«utilizzazione tecnologica dei suoi risultati», ed è quindi condizionata dagli interessi della prassi, come già Bacone aveva riconosciuto. Questa possibilità basterebbe a rendere preoccupante l'assunzione indiscriminata dell'oggettivismo avalutativo nella sfera delle scienze sociali.

La fondazione apelianiana abbraccia tutta la ragione comunicativa, confermando ulteriormente che teoria e prassi separate sono solo astrazioni ed enti di ragione. L'aspetto teoretico resta però in secondo piano e l'interesse di Apel si concentra sul piano pratico, tanto che la sua filosofia va sotto il nome complessivo di «etica della comunicazione». La ragione di ciò sta probabilmente nel fatto che, in un'epoca in cui la coesione sociale delle società occidentali sembra disgregarsi nella scepse del relativismo individualistico, il problema di una fondazione delle norme morali è avvertito come primario dalla coscienza pubblica. A ciò si accompagna la convinzione universalmente diffusa che l'impegno per una fondazione dell'etica è praticamente «senza speranza». Si determina così il «paradosso» che quella fondazione, della quale l'odierna congiuntura storica fa sentire quanto mai acutamente la necessità, appare però «impossibile». L'urgenza universalmente avvertita di una fondazione dell'etica è determinata, oltre che dall'enorme incremento delle capacità distruttive permesse oggi dalla tecnica, dal fenomeno che successivamente ha preso il nome di globalizzazione. Le ristrette «moralità di gruppo», che nella storia dell'uomo, nonostante gli sforzi delle religioni universali, sono state le uniche effettivamente vigenti, si dissolvono nel disorientamento generale del *melting pot* globale. Diventa inoltre sempre più evidente che, soprattutto sotto la spinta del problema ecologico, «per la prima nella storia del genere umano, gli uomini sono messi praticamente innanzi al compito di assumere su di una scala planetaria una responsabilità solidale per gli effetti delle loro azioni» (CC 207). Per la necessità di dare una risposta a ciò, oltre che al problema di mediare la «non contemporaneità» di culture oramai necessariamente comunicanti, si apre lo spazio per una «macroetica».

L'aspetto che fa sembrare impossibile la fondazione dell'etica è la parzialmente giusta, ma in ogni caso non esauriente, convinzione che «le norme e i giudizi di valore non si possono dedurre mai né dal formalismo delle conclusioni logico-matematiche, né da conclusioni induttive sulla base dei fatti» (CC 208). Il secondo corno del dilemma è quello che nella filosofia analitica va sotto il nome di «legge di Hume», secondo cui non è possibile derivare il dover essere dall'essere, cioè norme da fatti. Posizione certo condivisibile, se è applicata alla «giustificazione di validità delle proposizioni», ma che rende impossibile da comprendere «la primaria costituzione fenomenologica dei dati nel mondo della vita» (CC 232). In ogni caso occorre che si chiarisca cosa si intende per «fatto» e non si finisca per accusare Kant di «fallacia naturalistica», come fa Moore, per aver fondato l'imperativo categorico sul «fatto della ragione», ridotto alla stregua di un qualsiasi dato empirico. È invece del tutto condivisibile l'impossibilità di una deduzione logico-formale dell'etica, ma l'assunto nel complesso resta non esauriente, perché Apel indica la possibilità di una terza via per la fondazione, alla quale pure sembrava non lasciare alcuno spazio la situazione dell'attuale temperie filosofica. Questa è caratterizzata infatti dalla profonda «complementarità» funzionale tra due correnti all'apparenza così contraddittorie tra loro come la filosofia analitica e l'esistenzialismo. Il loro rapporto, che a livello di visioni del mondo è semplicemente incompatibile, per Apel giunge a configurarsi come una vera e propria «divisione del lavoro» nell'ambito della cultura occidentale: alla filosofia analitica è riservato il campo dell'oggettività avalutativa e all'esistenzialismo quello della posizione soggettiva del valore. Questa complementarità forzata però può e deve trasformarsi nella prassi scientifica in una reciproca, necessaria integrazione tra un'ermeneutica della comunicazione e una scienza, che con i suoi metodi empirico-analitici assicura le necessarie

informazioni. Di fatto essa rispecchia la duplicità degli aspetti fondamentali della conoscenza umana, che si esprime nella complementarità del comprendere e dello spiegare, nel senso che essi reciprocamente si escludono e si presuppongono. In realtà «nessuno può soltanto “comprendere” senza insieme presupporre un sapere oggettivo nel senso della “spiegazione” potenziale», come all'inverso è impossibile «“spiegare” qualcosa, senza insieme partecipare [...] a una comunicazione intersoggettiva» (CC 69).

Nel «sistema occidentale di complementarità» all'oggettivismo delle scienze, neutrale rispetto al valore, si ancora dunque la ragione pubblica strumentale e strategica, mentre l'ambito dei giudizi di valore e delle decisioni viene lasciato al privato «soggettivismo esistenziale», cioè in effetti all'arbitrio. In ciò Apel vede «la moderna espressione filosofico-ideologica della separazione liberale tra ambito pubblico e ambito privato della vita, che si è formata in connessione con la separazione tra stato e chiesa» (CC 214). Quel che è più grave è che la tendenza a scindere i due ambiti non accenna ad esaurirsi, come dimostra «l'allontanamento dai fondamenti del diritto degli argomenti e dei principi morali» (CC 214). La «divisione del lavoro» sul piano filosofico consiste in ultima analisi nell'affidamento alla competenza della razionalità logico-formale di quanto è oggettivabile, mentre tutto il resto, etica compresa, viene abbandonato alle decisioni dei singoli, considerate di fatto irrazionali. In questa situazione l'unico *medium*, che sembra in grado di connettere i due aspetti separati tanto profondamente, è la hobbesiana «convenzione», la quale non può non presupporre un insuperabile «individualismo o solipsismo metodico». Nel «razionalismo metodico», applicato alle scienze sociali, l'irriducibilità dei termini viene ridotta a un sistema del «momento oggettivabile *plus* la convenzione». In quest'ultima, come in un *asylum ignorantiae* della modernità, confluiscono tutte le istanze non oggettivabili e quindi non razionalizzabili dalla scienza, giustificando l'ironia di Apel: «Leggendo la letteratura dell'empirismo logico si ricava immancabilmente l'impressione che per “convenzione” si debba intendere un fattore assolutamente irrazionale che deve precedere ogni discorso razionale oppure lo toglie» (CC 188).

L'ermeneutica, nonostante i suoi meriti teorici, non può offrire risposte adeguate a questa situazione, finendo per scivolare essa pure sulla pericolosa china del relativismo. Essa può superare l'*impasse* solo accettando il «noto» principio del «“comprendere gli uomini” (e cioè anche le culture o le società) “meglio di quanto essi intendano se stessi”», rinunciando al «ricomprendere identico» di Schleiermacher e Dilthey e senza «rassegnarsi – con Gadamer – alla coscienza di “comprendere” sempre solo “altrimenti”» (CC 228). Il ricorso al criterio ermeneutico, enunciato anche da Kant, è reso indispensabile dalla «oscura infiltrazione della storia naturale dell'uomo, la quale continua dentro la storia spirituale umana», nel senso che le intenzioni degli uomini si devono mediare con una necessità fattuale, che non è in loro potere e che oppone una resistenza, mai del tutto superabile, all'attuazione di ciò che essi effettivamente volevano. Ne consegue che «ogni comprensione, perché in generale riesca, deve comprendere un autore meglio di quanto questi non comprenda se stesso, superando riflessivamente – nel senso di Hegel – l'autore nella sua comprensione di sé e del mondo, e non ricostruendo soltanto» (CC 127). Ciò però non è possibile senza postulare una normatività che abbraccia tanto il soggetto che l'oggetto della scienza, normatività che è implicita nell'argomentare stesso e che l'ermeneutica di fatto «presuppone», ma che non può fondare. Su un tale fondamento «l'ermeneutica potrebbe certo comprendere in sé la critica impegnata dell'ideologia e dovrebbe diventare il veicolo metodologico del dispiegamento materiale dell'etica» (CC 231). L'avalutatività sul piano ermeneutico deve solo giungere a «distanziare» metodologicamente il suo oggetto, mettendo tra parentesi, alla maniera di Husserl, il suo riferimento alla validità di norme morali, e in ciò si evidenzia un'«analogia del distanziamento teoretico» dell'oggetto. Va invece assunto come presupposto che «l'esistenza effettiva della pretesa di validità normativa non può [...] affatto venire messa tra parentesi» (CC 233). In nessun caso le scienze sociali possono neutralizzare avalutativamente questo dato senza perdere il loro stesso senso.

In realtà, precisamente allo stesso modo del «paradigma» della reale esistenza del mondo, appare chiaro che anche «il presupposto della validità delle norme morali in generale è una condizione “paradigmatica” della possibilità del gioco linguistico» (CC 234). La stessa possibilità

di argomentare razionalmente, che l'oggettivismo avalutativo della scienza ha, è tale soltanto sulla base di un implicito riconoscimento di norme morali:

«Insieme con la comunità reale dell'argomentazione [...] la giustificazione logica del nostro pensiero presuppone anche l'osservanza di una norma fondamentale. Il mentire, ad esempio, renderebbe chiaramente impossibile il dialogo degli argomentanti; ma lo stesso vale anche per il rifiuto della comprensione critica o dell'esplicazione e giustificazione degli argomenti» (CC 238-9).

Nella obbligazione morale, cui si è implicitamente tenuti verso i *partner* della comunicazione, è implicato in effetti il loro riconoscimento come «“persone” nel senso di Hegel», e questo nell'interesse stesso del discorso, che necessita del contributo di tutti.

La normatività etica del discorso è implicita però non nel suo contenuto proposizionale, bensì nella dimensione degli atti comunicativi che Austin ha definito “performativa”. È a questo livello che le asserzioni si presentano come pretese di senso e di validità. Il semanticismo oggettivante della filosofia analitica, irretito nel solipsismo metodico, facendo astrazione dal piano pragmatico della comunicazione, manca completamente questa dimensione del linguaggio, e con essa l'indispensabile orizzonte intersoggettivo della ricerca. Nella realtà invece l'intelletto monologico non è pensabile senza la condizione del dialogo: «L'osservanza monologica delle norme presuppone l'esplicazione dialogica del senso delle norme» (CC 240 n.). Così l'avalutatività delle scienze presuppone un'etica, perché presuppone «una comunicazione del senso e una giustificazione di validità dialogiche in una comunità della comunicazione» (CC 241). Essendo le condizioni dell'etica del discorso esigibili da ogni *partner* della comunicazione, essa si presenta allora come «un dovere morale», precisamente nel senso dell'imperativo categorico.

L'asserita impossibilità di una fondazione ultima dipende dall'esclusione della dimensione pragmatica del discorso dall'ambito dell'analisi della lingua, connessa al rifiuto del metodo della «riflessione trascendentale», in particolare da parte della filosofia analitica. Gli studi sui linguaggi artificiali, prodotti dalla logistica, sono certo indispensabili per costruire i linguaggi delle macchine, almeno fino a che queste non saranno capaci di autoriflessione. La filosofia analitica non può però pretendere su questa sola base di escludere la riflessione, quando l'oggetto in esame è la lingua viva o l'uomo. Già la stessa enunciazione dell'esclusione della riflessività è infatti molto problematica, perché il «divieto universale di enunciati autenticamente universali – e cioè autoriflessivi – implica il divieto di filosofia, ovvero, in pratica, una contraddizione performativa» (DVR 130). Proprio nell'universale applicabilità della riflessione sta la «differenza trascendentale» tra tutti i possibili giochi linguistici e il trascendentale gioco linguistico della filosofia, che li connette tutti. In effetti, astraendo dalla dimensione pragmatica del discorso ed escludendo quindi la riflessività, la filosofia analitica cancella dalla scienza, insieme alla possibilità di una fondazione filosofica, anche lo stesso «soggetto umano dell'argomentazione». Esso può essere recuperato solo sul piano di una «psicologia empirica», la quale però non può certo esercitare la riflessione trascendentale.

La risposta di Apel è che invece solo integrando questi elementi metodici in una «pragmatica trascendentale», è possibile accostarsi al problema della fondazione ultima senza cadere nel “trilemma di Münchhausen”. La fondazione è possibile solo assumendo che «il soggetto dell'argomentazione è capace di riflettere sulle condizioni di possibilità e di validità dell'argomentazione, già sempre presupposte nel parlare» (CC 247). A una tale riflessione si manifesta che, non soltanto il parlante, ma «chiunque agisca appena significativamente [...] presuppone già le condizioni logiche e morali [...] della comunicazione critica» (CC 251). Nella visione di Apel, non diversamente da Hegel, le azioni dotate di senso, in quanto potenzialmente verbalizzabili, sono «argomenti virtuali». Esse quindi, come d'altra parte anche il pensiero solitario, soggiacciono allo stesso titolo delle espressioni linguistiche alle condizioni trascendentali dell'argomentare: «Lo stesso comportamento umano ha il carattere di linguaggio e deve pertanto venir compreso» (CC 62). Il punto è rilevante, perché attraverso di esso l'etica della comunicazione passa nella sua applicazione dal piano dell'agire linguistico a quello dell'agire reale, riconosciuto esso stesso come un agire comunicativo, e assume la piena universalità dell'imperativo categorico: «Nell'Apriori dell'argomentazione è insita la pretesa di giustificare [...] tutte le pretese umane

(anche le pretese implicite, che sono contenute nelle azioni e nelle istituzioni, degli uomini nei riguardi di altri uomini)» (CC 259). Nella prospettiva universalistica la realizzazione della comunità della comunicazione implica allora che «tutti i bisogni degli uomini – in quanto pretese virtuali – devono trasformarsi in richieste della comunità dell'argomentazione» (CC 260). Per «armonizzare» i bisogni di tutti non può esserci altro mezzo che il libero argomentare.

La fondazione di Apel non è certo di tipo logico-deduttivo, perché si limita semplicemente a indicare l'evidenza fenomenologica delle condizioni trascendentali della comunicazione e dell'argomentazione, che sono di per sé già sempre soddisfatte in ogni scambio autenticamente comunicativo¹¹⁵. Il risultato del lavoro di Apel si potrebbe riassumere nella presa di coscienza del fatto che la ragione si fonda ogni momento in ogni comunicazione riuscita, perché essa è il *medium* della comunicazione. Apel accoglie da Habermas la formulazione analitica dei presupposti, la cui tacita accettazione è condizione della possibilità di comunicare. Si tratta delle pretese avanzate implicitamente col «carattere assertorio inteso dal parlante nell'enunciazione di una proposizione» (LD 25), carattere che eleva il mero enunciato ad atto comunicativo. La «forza illocutiva» dell'asserzione è eguale alla sollecitazione esercitata sull'interlocutore per spingerlo ad una presa di posizione consensuale. Secondo Habermas in ogni asserzione sono sempre contenute, oltre a una pretesa generale di senso, tre specifiche pretese di validità, che non possono essere negate senza contraddizione performativa: verità, veridicità e giustezza normativa. Quest'ultima viene così esplicitata da Apel:

«Nel serio argomentare [...] abbiamo sempre già necessariamente riconosciuto anche un principio etico-normativo: vale a dire il principio “che tutte le questioni controverse, le divergenze d'opinione, le conflittualità eccetera” tra i *partners* della comunicazione “dovrebbero venir decise” solo attraverso argomenti capaci di riscuotere consenso (perlomeno nel senso dei risultati anticipati, suscettibili di consenso, dei discorsi argomentativi)» (LE 32).

Con il semplice instaurarsi della relazione comunicativa, e per tutto il tempo che essa dura, gli interlocutori implicitamente si riconoscono come aventi pari diritto all'espressione e solidalmente interessati alla riuscita del dialogo, quindi corresponsabili di esso. Ogni violazione di questa normatività, implicita nel piano pragmatico del dialogo, dissolve il legame comunicativo e, nel caso che venga espressa linguisticamente, produce una contraddizione performativa. Quest'ultima è l'«esperimento di pensiero» che funge da «criterio negativo», non però della consistenza del contenuto proposizionale, secondo il principio logico di non contraddizione. Si tratta invece della congruenza tra questo contenuto e «la pretesa performativo-riflessiva con la quale [si] propone alla discussione tale proposizione come accettabile dentro la comunità argomentativa» (LD 97). La violazione di questa condizione provoca la «*reductio ad absurdum*» dell'enunciato, per la contraddizione che insorge tra il piano pragmatico e quello proposizionale dell'asserzione (in termini hegeliani: una contraddizione tra “forma” e “contenuto”). La contraddizione è quindi tra i termini che costituiscono la «duplice struttura pragmatico-proposizionale» degli atti linguistici, individuata da Habermas. Apel osserva che questa fondazione della morale nell'esigenza dell'«accordo» della ragione con se stessa è in piena sintonia con le intenzioni di Kant, pur se trasferita dalla coscienza monologica alla ragione comunicativa.

Apel enuncia in questo modo il «criterio per la fondazione ultima»:

«Se non posso contestare qualcosa senza cadere in una autocontraddizione attuale (= performativa) ed insieme non posso fondarlo deduttivamente senza cadere in una *petitio principii* logico-formale, allora esso rientra tra quelle presupposizioni pragmatico-trascendentali dell'argomentazione, che devono esser state già sempre riconosciute, affinché il gioco linguistico dell'argomentare possa conservare il suo senso» (EC 34).

¹¹⁵

Ivaldo vede la «fecondità» del discorso di Apel nella funzionale «solidarietà» di tre aspetti fondamentali della «razionalità filosofica»: «l'aspetto riflessivo-trascendentale», quello «dialettico» e quello «intersoggettivo». Il primo assicura la riflessione sulle condizioni di possibilità e quindi la fondazione; il secondo conduce alla scoperta pragmatico-riflessiva dei principi, evitando le aporie del «paradigma deduttivo» e di quello «induttivo»; il terzo permette di assumere «l'idea della valenza trascendentale della comunità». Marco Ivaldo, *Fondazione e applicazione del principio dell'etica. La proposta di Karl-Otto Apel*, “Idee”, a. IV, n. 12, sett.-dic. 1989, p. 24.

Le condizioni dell'atto dell'argomentare non possono venire esse stesse argomentate o contro-argomentate, senza che la riflessione finisca in un circolo vizioso nel primo caso e in una contraddizione performativa nel secondo. Gli enunciati che affermano quelle condizioni trascendentali godono di un'evidenza noetica simile a quella degli assiomi della logica, perché è «impossibile comprenderli senza sapere che sono veri – caratteristica questa che, secondo il primo Wittgenstein, possiamo supporre solo delle proposizioni tautologico-analitiche» (DVR 141).

Nelle prime formulazioni della problematica della fondazione Apel, più che quella del circolo vizioso, si preoccupa di parare l'obiezione di “fallacia naturalistica”, che viene a corrispondere a un altro corno del “trilemma” di Albert, quello del dogmatismo (l'ultimo corno è quello del regresso infinito e non si attaglia al caso di Apel). Le obiezioni si appuntano sul suo ricorso all'evidenza del «fatto» che i presupposti della comunicazione sono inaggirabili. Apel risponde che «non si tratta qui di esibire un fatto nel mondo, per derivare da esso qualcos'altro – una norma fondamentale – tramite obiettabili operazioni logiche; si tratta bensì di un ricorso riflessivo al riconoscimento già sempre avvenuto di norme fondamentali in quanto tali (quindi in quanto dover-essere!)» (EC 36). Si tratta allora del «fatto» del «dover essere» (che sarebbe come dire: il passato che appartiene al futuro). Esso non è certo confondibile con un fatto empirico, ma ha piuttosto il «carattere del kantiano “fatto della ragione”».

Secondo Apel però, a differenza della fondazione pragmatico-trascendentale, «il discorso kantiano» di fondazione dell'imperativo categorico non è del tutto immune dall'accusa di «*naturalistic fallacy*». Appoggiandosi a Ilting, Apel ricostruisce il difficile percorso di Kant, rilevando come nella *Fondazione della metafisica dei costumi* questi «di soppiatto» abbia finito per trasformare «la questione della validità morale dell'“imperativo categorico” [...] nella questione relativa all'“effettività” della corrispondente “costrizione” della coscienza morale» (CC 251). Consapevole di questa debolezza, alla fine Kant nella *Critica della ragion pratica* rinuncia alla fondazione dell'imperativo categorico, adducendo in sua vece il “fatto della ragione” non ulteriormente fondabile. Si tratta del «richiamo di Kant all'“evidenza” del “fatto (non empirico) della ragione (pratica)”, con cui Kant, nella seconda critica, suggella l'impossibilità, precedentemente ammessa, di una deduzione trascendentale della validità dell'imperativo categorico» (EC 35). Di fronte a questa situazione, per evitare l'accusa di fallacia naturalistica, secondo Apel il kantiano “fatto della ragione” si deve «concepire come un risultato dell'autoriflessione trascendentale, il quale si può ricostruire nel senso, da noi indicato, di un implicazione dell'Apriori della comunicazione» (CC 254). Per il metodo ricostruttivo applicato alla filosofia trascendentale il riferimento più prossimo non è più Kant ma Fichte. Questi per primo ha avviato una «filosofia trascendentale ricostruttiva», tentando una «“autoricostruzione della ragione” nella riesecuzione degli “atti dell'io” che fondano sia la validità dell'etica che quella della “dottrina della scienza”» (CC 255). Nella «ricostruzione» delle presupposizioni di senso si rivelano le pretese universali implicite negli «atti» comunicativi dei singoli.

Il principio ideale della comunicazione illimitata non è però applicabile automaticamente a tutte le situazioni reali, sulle quali normalmente pesano i limiti materiali (di cultura, di classe, ecc.) della comunicazione reale, che producono asimmetrie più o meno gravi, le quali opacizzano la «trasparenza» di quasi tutte le effettive situazioni dialogiche. Anche su questo problema un'«etica dell'intenzione» della coscienza monologica, quale quella di Kant, non è in grado di dare risposte. Si prospetta quindi la necessità di un'«etica della responsabilità», nel senso di Weber ma corretta col fondazionalismo, con la cui elaborazione, come «parte B» dell'etica della comunicazione, Apel tenta di integrare il principio universalistico, ovvero la «parte A»: «Nella sua prima parte [...] l'etica del discorso si configura senza dubbio come una trasformazione dell'universalistica etica deontologica di Kant». Ma «nella sua seconda parte [...] deve comprendere una dimensione teleologica» (EC 72). La sola parte A, anche come semplice «criterio», muovendo dal piano delle presupposizioni fondamentali del discorso, si mostra comunque capace di riempire di contenuto l'impianto formale e togliere all'imperativo categorico di Kant la sua «vuotezza». Indiscutibilmente la meta assolutamente primaria di ogni etica deve essere la «sopravvivenza dell'umanità». Questa però è

solo la condizione necessaria per il conseguimento di un'altra meta, «la realizzazione della comunità ideale della comunicazione entro quella reale» (CC 265). Anche per Apel come per Hegel, la strada verso la piena «emancipazione» dell'uomo è quella che conduce all'instaurazione della piena comunicazione. «Il principio della possibile autotrascendenza morale» dell'individuo può dunque consistere solo nell'elevare a principio la comunicazione stessa e quindi «far valere nella propria autocomprensione riflessiva la possibile critica della comunità ideale della comunicazione» (CC 268).

Per concludere possiamo riallacciarci al parallelo tra Apel e Masullo, sempre sul tema della storia della filosofia, che può servire a gettare luce sulle loro visioni di fondo. In effetti l'impegno di entrambi, più che su questo piano, si è finora esplicato su quello più strettamente teoretico. Mentre però le brevi notazioni storiografiche di Apel si possono solo andar raccogliendo dai suoi saggi teoretici, Masullo ha invece prodotto un'importante storia della metafisica. Da essa si possono trarre elementi per istituire un confronto con qualche raro rilievo di Apel, in particolare sul tema dell'inizio effettivo della filosofia. Questo è un punto che già Hegel mise in discussione, proponendo una rettifica della tradizione. Evidentemente non si tratta di mettere in questione il tradizionale primato storico di Talete, anche perché lo stato delle fonti nega la possibilità di una determinazione in grado di modificare effettivamente la tradizione. Si tratta invece di identificare, in ciò che ci è stato tramandato, il sorgere di quei caratteri attraverso i quali l'oggetto si presenta indiscutibilmente come filosofia. Al sostantivo forse non è superfluo aggiungere l'aggettivo 'occidentale', anche perché il discrimine cade in quello che Jaspers definisce “periodo assiale” della cultura mondiale, e per l'Occidente si colloca all'interno del passaggio dal *mýthos* al *lògos*.

È indubbio che Talete, come si ricava da Vico, sta precisamente sul confine tra i due mondi e probabilmente, a parere di Hegel, non dispone nemmeno del concetto di causa, oltre che di quello di principio¹¹⁶. Questa liminarietà storico-epistemica di Talete è la ragione più consistente per riconoscerlo come un *sòphos*, del tipo di quelli che sono stati espressi anche dalle altre culture, e cercare un diverso inizio per la filosofia vera e propria. In questo caso il primo candidato al ruolo di iniziatore della filosofia sarebbe Pitagora, non perché sarebbe stato il primo ad assumere il nome di *philòsophos*, ma perché attraverso la sua “idealizzazione” ontologica della matematica ha dato il via alla sistematizzazione dell'esperienza umana tramite un formidabile codice di formalizzazione e di controllo. Esempio in questo senso è il caso del suo trattamento della musica, che certo tra le attività umane è quella che meglio si prestava alla necessità. Indipendentemente dalla cornice mistico-teoretica, Pitagora compie qui un vero e proprio *esperimento*, che differisce da quello che si potrebbe attuare oggi in laboratorio solo per la minor precisione dei sussidi tecnici. Il suo distanziamento dell'oggetto per mezzo del codice di riferimento ha permesso che fin dalle origini della cultura occidentale la musica, oltre a essere arte, come per tutti gli altri popoli, fosse anche e soprattutto scienza. È vero però che queste considerazioni valgono più a procurare a Pitagora un ruolo nell'origine delle scienze sperimentali piuttosto che della filosofia.

Il punto di vista di Hegel invece è che con «Parmenide [...] comincia il vero e proprio filosofare. Un uomo si libera da tutte le rappresentazioni e opinioni, nega loro ogni verità, e afferma che solo la necessità, l'essere è il vero»¹¹⁷. Parmenide tocca il vertice dell'astrazione e della riflessione, coglie l'«idea»: non gli enti ma solo l'uno, l'essere, è la verità. Masullo accoglie la tesi di Hegel che Parmenide è giunto alla riflessione del pensiero in se stesso, accentuando però il lato logico-formale: con Parmenide è avvenuto che «il pensiero, nella riflessione, abbia scoperto che il ritrovarsi identico con sé è il fondamento, l'unico fondamento, del giudizio»¹¹⁸. Con Parmenide si costituisce il paradigma identitario, che, specialmente a partire dalla rivoluzione scientifica, dominerà la storia della metafisica (nel senso più lato del termine) dell'Occidente.

La posizione di Apel è diversa e sembra accostarsi a quella di Châtelet, citato da Masullo nel suo riepilogo delle diverse visioni del problema. Lo studioso francese, collegando democrazia e

¹¹⁶ Questo problema è trattato più ampiamente nella terza parte del mio *Crux metaphysicorum*, cit.

¹¹⁷ Hegel, *Storia della filosofia*, cit., v. I, p. 219.

¹¹⁸ Masullo, *Metafisica*, cit., p. 34.

filosofia (forse non senza suggestioni vichiane o anche hegeliane), pone nella Sofistica la nascita della filosofia. Apel da parte sua produce una notazione brevissima ma significativa, che si può tentare di esplicitare ed ampliare. Queste le sue parole: «Il discorso teoretico della filosofia [...] cominciò con la controversia tra *phýsei* e *thései* dei greci» (CC 232). Questo pare un buon argomento a favore del primato filosofico della Sofistica, anche perché, come in Châtelet (oltre che in Vico e Hegel) ma con una motivazione nuova, esso connette strettamente il processo evolutivo del pensiero filosofico con quello della cultura che lo produce. Sembra che per Apel nella dialettica di “in sé” e “per noi”, dunque nel relativismo o nel prospettivismo, stia l'origine del pensiero filosofico vero e proprio. Si può aggiungere, trasportando l'asserzione dalla storia della filosofia alla filosofia della storia, che in quella dialettica è certamente l'origine dell'individualismo relativistico della nostra civiltà, che inizia il suo cammino proprio in quell'epoca.

Collocare la Sofistica all'origine del pensiero «teoretico» significa implicitamente riconoscere che la filosofia nasce col relativismo, che è quello che in effetti sembra affermare Apel. Ciò però non vuol dire necessariamente che nasca essa stessa relativista, ovvero che Protagora sia stato un relativista nel senso oggi comune del termine. Potrebbe essere più logico ammettere che la filosofia nasca invece, conformemente al suo compito forse di sempre, come reazione e risposta al relativismo, anche nel caso di Protagora. Il risultato è che da questa visuale la storia della cultura occidentale, almeno da Socrate in poi, non può apparire che come un lunghissimo dialogo tra la società e la filosofia in merito alla certezza dei valori. Questo dialogo era certamente già cominciato prima di questa «grande svolta della storia», ad es. nella svalutazione, non ancora filosofica ma soltanto “sofica”, della coscienza sensibile. Esso però acquista effettivamente il suo senso solo nella situazione prodotta da uno sviluppo culturale, fino ad allora sconosciuto nel mondo, reso possibile a sua volta dalla nascita dell'individualismo relativistico. È certo infatti che solo in una situazione di superamento post-convenzionale dell'*èthos*, quale quello che si verificò nella Grecia del V secolo a. C., può essere ascritto alla filosofia il dovere di fondare i valori, dovere adempiuto con impegno da Socrate e Platone e forse anche da Protagora. Il destino del dialogo tra il filosofo e la società sembra essere che nella società il principio del relativismo individualistico deve sempre più affermarsi e “l'individuo deve bere fino alla feccia dal calice della propria particolarità”, mentre il dovere della filosofia è sforzarsi di confutarlo in modo sempre più compiuto ed efficace, mostrandone la sostanziale irrealtà. È sicuro che Apel non si è finora sottratto a questo compito, come lo è altrettanto che questo merito gli varrebbe la qualifica di «filosofo politico» da parte di Vico.

Conclusioni

Nell'ultimo quarto del novecento l'ermeneutica trascendentale ha rappresentato il ritorno a un concetto forte di razionalità, che nella "post-modernità" sembrava un carattere oramai inattuabile dal pensiero filosofico. Ciò si è reso possibile mediante l'integrazione della razionalità logico-formale con quella comunicativa, che, quasi tre secoli dopo gli sforzi pionieristici di Vico, è stata finalmente riconosciuta come irriducibile all'altra, anzi come sua condizione. Questo recupero di razionalità, dopo le fughe relativistiche, scettiche e negativistiche di tanta parte del pensiero contemporaneo, si manifesta nel cuore stesso della filosofia, nei suoi principi fondamentali. Lo spostamento del centro tematico della ricerca dalla soggettività al linguaggio ha in primo luogo aperto il campo alla restaurazione del principio di ragione, ora del tutto differenziato e svincolato dal principio di causalità. Il *principium reddendae rationis*, nella forma della libera «gara» delle argomentazioni (Habermas) nella ricerca della razionalità descrittiva, normativa ed espressiva sul piano della comunicazione, si reinsedia nella sua universale funzione di connessione e di fondazione, resa dubbia dal naufragio della metafisica.

In effetti una parte importante del lavoro di Apel e Habermas è consistito nell'aver adeguato al pensiero «post-metafisico» i grandi principi della tradizione giunti a maturità nella filosofia classica tedesca (un tipo di lavoro svolto in Italia, tra gli altri, da Ferraris). Quel che più conta però è che, attraverso la valorizzazione della dimensione pragmatica del linguaggio, quei principi, se non proprio fondati positivamente, si sono dimostrati almeno passibili di una sicura verifica negativa attraverso l'applicazione del test della contraddizione performativa. In questo modo i principi dell'uomo e della filosofia sono stati in qualche misura reintegrati nel loro primato, nella priorità del positivo sul negativo, della luce sulle tenebre, che è l'assunto imprescindibile tanto di Platone e Aristotele, quanto di Cartesio e Hegel. È il primato della spinoziana «verità come norma di sé e del falso».

Come già probabilmente Platone e sicuramente Hegel sapevano, l'asserzione dell'abnorme contro la norma conduce all'autocontraddizione, quando l'abnorme deve riscattare la propria pretesa di verità/validità sul terreno dell'argomentazione, cioè della razionalità. Anche per merito di Apel, oggi si è giunti finalmente alla chiara consapevolezza che non è possibile argomentare contro la ragione. Nel contesto del discorso razionale la funzione argomentativa, per la conformazione della struttura stessa del linguaggio (Habermas), non può che direzionarsi sulla linea che in ultima analisi porta all'autogiustificazione della ragione. Ogni altra posizione conduce alla contraddizione tra la pretesa di verità, implicita nell'asserzione, e i presupposti trascendental-pragmatici, «inevitabili», «cioè universali e necessari» (Habermas) in ogni procedimento argomentativo, mediante i quali soltanto quella pretesa può essere convalidata.

Nel campo morale quella stessa consapevolezza rivela la dipendenza, il «parassitismo» del principio negativo, rispetto all'autarchia razionale della giustizia, che si mostra come l'analogo pratico della verità. Come la verità, solo la giustizia può in ambito morale fungere da elemento connettivo, contro l'interruzione della vigenza dell'ordine, che qui è il male e in campo teoretico è l'errore. Solo un comportamento autenticamente morale può essere coerente, cioè razionale, e può quindi essere giustificato in forma argomentativa. Ciò significa che la norma è il connettivo che struttura e ordina, aprendo così lo spazio anche per il suo opposto: la norma è "in sé", mentre l'abnorme è "in altro", esiste in virtù della norma stessa. Già nella visione di Hegel la ragione è continuità e comunicazione, mentre il male e l'errore sono il discontinuo e l'irrelato, che aprono la strada all'alienazione e alla follia.

Ritradotti sul piano linguistico-pragmatico i concetti della filosofia classica acquistano una nuova luce, anche se ciò non può automaticamente comportare la totale svalutazione della «filosofia del soggetto», che come Fichte e Hegel hanno mostrato, non coincide con una «filosofia della coscienza» del tipo di quella di Kant. Ciò però a condizione che questo tipo di filosofia non si fermi al soggetto come a un ultimo, ma risalga alle condizioni intersoggettive della sua possibilità. Almeno in questo caso la pregiudiziale «post-metafisica» non può giungere ad estromettere le filosofie del soggetto dalla partecipazione al processo comunicativo di formazione della «ragione

migliore». Nell'intersoggettività costitutiva, che si rivela sempre più come il centro dell'attuale costellazione filosofica, l'ermeneutica linguistica e la filosofia del soggetto post-metafisica hanno un solido terreno comune.

Sul tema dell'intersoggettività i riferimenti espliciti dell'ermeneutica trascendentale alla tradizione e alla sua riattualizzazione, specialmente da parte di Apel, sono scarsi. In questo senso, come si è visto (cfr. 4.1), hanno lavorato di più altre correnti di pensiero. Sembra però che sul terreno dell'intersoggettività proprio l'ermeneutica abbia messo a frutto la tradizione meglio di tutti, perché sembra che sia essa a raccogliere e sviluppare proficuamente il primo modello di intersoggettività, quello delineato da Protagora e Fichte, che possiamo chiamare educativo. La scambievole funzione illocutiva della pretesa di verità/validità, che chiama l'interlocutore a una presa di posizione consapevole, è ciò che Protagora e Fichte intendono come reciproca educazione. Trasmettere ai *partner* quella che si ritiene una verità e sollecitare così performativamente il loro contributo per definire l'orizzonte di senso degli asserti, è il «reciproco dare e ricevere» in termini essenzialmente di sapere, che Fichte, come già il sofista, intuisce essere la direttrice basica della comunicazione. Per questo aspetto la pragmatica trascendentale potrebbe essere vista come l'esplicitazione del concetto di educazione di Protagora e Fichte trasposto nella dimensione linguistica¹¹⁹.

Quello che sul piano linguistico è il fenomeno della pretesa di verità, nel soggetto appare come un cognitivo affidamento fiduciario alla propria autostima o presunzione, una funzione richiesta necessariamente dalla responsabilità che si ha verso se stessi. Nella funzione è compreso anche un «invito» (Fichte), rivolto agli altri, a condividere la considerazione che il soggetto ha di sé. Di fatto nella prassi concreta ogni centro di pensiero autonomo deve porre la propria fiducia in sé, nella propria coscienza attuale, salvo poi, nei momenti di pericolo affidarsi agli altri, alla reazione di una massa o alla decisione di un singolo, come i passeggeri di una nave nella burrasca si rimettono al pilota. Questa incoerenza affiora però più facilmente dal lato della prassi, mentre dal lato teorico in tutti gli uomini è quasi inscalfibile la persuasione che il proprio punto di vista sia adeguato alle cose e anzi migliore di quello di molti altri. Che se pure gli altri per tanti aspetti hanno molto da insegnarci, anche noi da parte nostra possediamo una qualche specificità di prospettiva, che rende l'unicità della nostra esperienza e del nostro sapere certamente vero e utile nei casi della vita, così a noi come agli altri. Questa sorta di autocentrimento cognitivo del soggetto è l'elemento su cui Protagora costruisce la sua teoria dell'intersoggettività, ed è l'aspetto intellettuale e sociale del *mètron ànthropos*, funzionalmente analogo a quello sensibile e singolare. Ciò in cui ognuno ripone la convinzione del proprio poter essere utile è più o meno ciò che crede di avere da insegnare agli altri. È la pretesa di verità/validità avanzata dal soggetto con parole e azioni, quindi in definitiva con la sua esistenza.

La pretesa di senso non è il principio motore delle sole asserzioni, ma anche delle azioni (cfr. 3. 6; 4. 2). L'azione, in quanto verbalizzabile, è un'asserzione. L'agire comunicativo si può contrapporre a quello reale solo in senso relativo, perché in realtà tutto l'agire umano è significativo, e quindi comunicativo. Ogni atto umano è razionalità agita, e come tale avanza pretese di validità universale. L'azione compiuta, quanto la pura comunicazione di significati, reclama per sé la significatività del contenuto, e quindi il riconoscimento della capacità efficiente del soggetto, che in nome di questa è pronto a rivendicare una qualche pretesa di universalità per il proprio agire. Le azioni (reali e linguistiche) e le opere dell'individuo costituiscono la sua insormontabile identità personale, che risulta nella sua verità solo dalla prassi, e di questo egli ha sempre una qualche coscienza.

La connessione di questa molteplicità in un'essenziale unità di vita, non semplicemente «narrativa», ma anche e soprattutto argomentativa, è il sapere che l'individuo ha di se stesso ed è la forma stessa del sé. Si tratta della capacità umana di argomentare dialogicamente la propria identità con se stesso nel *forum intuitus*, secondo la celebre immagine platonica, perché l'uomo è in se stesso

¹¹⁹ Per la relazione tra Apel e Fichte cfr. Vittorio Hösle, *Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», vol 40, q. 2, pp. 235-256.

io e tu (Feuerbach) o ha introiettato in sé la comunità argomentativa (Apel). Nel «dialogo dell'anima con se stessa» si costituisce una tale comunità interiore nella riflessione e quindi duplicazione dell'io. L'autodiscorsività ha come fine primario l'elaborazione, per quanto è possibile al soggetto, di una conoscenza globale di se stessi, che connetta gli atti rilevanti in un tutto relativamente coerente, la totalità che è l'identità che il singolo soggettivamente si attribuisce. Il carattere complessivo di questa connessione produce qualcosa come un modello d'uomo (Protagora, Fichte), nel quale si collegano e si confondono quello che il singolo è e quello che vorrebbe e potrebbe essere.

Elaborare l'unità significativa dei fatti della propria vita significa correlativamente costruire un sistema del proprio sapere orientato valorialmente nella direzione del proprio agire effettivo, come pure inversamente, dato che fatti e norme nell'esistenza stanno in determinazione reciproca. L'asserzione su uno stato di cose, come la decisione pratica, è immediatamente e inevitabilmente posizione di valori, se non anche di un sistema di valori. Nell'equilibrio di determinati fatti e determinate norme riposa la coerenza di una vita. Rendere coerente la propria esistenza, vederla come una totalità che incarna un sistema di valori e un sapere congruenti con essa, suona come una massima edificante, ma di fatto è il compito teorico di qualunque uomo. E qualunque uomo, qualsiasi sia il suo sapere e il suo orientamento morale, effettivamente vi adempie. Ciascuno elabora e struttura il proprio sapere nell'esplicitazione di un (relativamente) coerente sistema della propria esistenza, valido però potenzialmente per tutte le esistenze, e perciò comunicabile, insegnabile. L'esistenza stessa, nella sua modalità strutturante (il progetto), porta in sé la propria giustificazione nella forma spontanea di un'universale pretesa di validità. È la pretesa, o la presunzione, di poter riepilogare quell'esistenza in un modello d'uomo che, come notava Protagora, può essere modello, perché ritiene sempre di avere una qualche esemplarità o positività, secondo una qualche parametro di riferimento. Le argomentazioni effettive sono in genere impiantate su categorie utilitaristiche o edonistiche, che difficilmente reggono l'urto del pensiero dialettico, ma che, in dipendenza dal contesto, possono però valere a riscattare le pretese di senso problematizzabili.

Il sapere di ogni uomo, nella sua unità essenziale e congruenza valoriale, deve necessariamente avere di mira in primo luogo la giustificazione del proprio agire. Per questo aspetto esso appare una prassi di vita elevata a teoria. Dietro la vanità della presunzione e della saccenteria, che approfondono lezioni di vita e di saggezza, si nasconde innanzitutto la necessità di essere riconosciuti dalla comunità per quel che si ritiene di essere. In Hegel e Apel (cfr. 3. 6), la comunicazione del proprio sapere ha però anche il fine di consolidare la coerenza della giustificazione di sé, che quel sapere è chiamato ad argomentare, connettendo nell'unità dell'identità personale le inesauribili differenze dell'esistere. Cimentare nel confronto argomentativo, e al limite dimostrativo, quel sistema di sapere, che secondo Fichte ogni coscienza è, significa per gli individui essere chiamati a un lavoro di interconnessione dei sistemi in cui è implicata la loro esistenza. L'accoglimento di obiezioni, l'apprendimento in genere, è la funzione che permette di integrare e perfezionare il proprio modello d'uomo, il quale non solo non deve entrare in contraddizione con la propria vita, ma deve espressamente giustificarla, validarla come razionale. Che cosa sia poi razionale per un determinato individuo, lo si può scoprire solo dallo specifico carattere di umanità che egli ha fissato nel proprio modello d'uomo.

Il contesto universale in cui si situa l'attività autodiscorsiva del singolo è definito dal principio ideale della «comunità illimitata dell'argomentazione». Nel concreto dell'esistenza quel principio si rifrange però in una pluralità di comunità concrete, che si intersecano a svariati livelli dell'interagire umano, e implicano tutte una messa in comune di ciò che i soggetti sono, cioè una comunicazione e tendenzialmente una giustificazione di sé. Per questo aspetto si potrebbe definire la comunità (anche quella con se stessi) come l'ente, ideale o reale, la cui legalità nei casi limite impone al soggetto di rendere esplicitamente conto del proprio operato, ma che in generale, ogni momento, gli pone il problema della giustificazione di sé. La comunità è la controparte della responsabilità personale. Ogni comunità concreta (dialogo interiore, *partner*, famiglia, gruppi di socialità e di lavoro, istituzioni), di fronte a una qualche divergenza, vera o presunta, dai propri codici di comportamento,

ne richiede espressamente la giustificazione al singolo. Questa pressione, che ogni tipo di comunità esercita sull'individuo per la giustificazione di sé (il super-io di Freud), cioè per l'esplicitazione del *quantum* di razionalità o di umanità del suo operato, bisogna sopporla sempre operante.

Dal punto di vista del soggetto l'accoglimento della richiesta di giustificazione, avanzata dalla comunità, implica che egli deve connettere l'atto determinato imputatogli in un tutto relativamente coerente, che è poi l'identità che egli si attribuisce, almeno in relazione a quel contesto. Si può quindi presumere che i contesti di giustificazione, ciascuno con la propria specifica legalità, determinino in modo differente l'identità personale del soggetto. Come aveva ben visto Pirandello, l'uomo è condannato dalla diversità dei contesti, in cui contemporaneamente vive, a un'oscillazione della propria identità e della propria percezione di essa. La difficoltà di conciliare le diverse identità, che i contesti ci attribuiscono, è un'esperienza molto comune, anche se non lo è questa consapevolezza. Il fenomeno è sperimentabile in ogni abbandono di comunità, che di fatto esprime quasi sempre l'impossibilità del soggetto di armonizzare la propria percezione di sé, la propria identità, con quella che ne ha il gruppo. Il caso limite, pure in questo senso, è il suicidio come soppressione della comunanza e della comunicazione anche con se stessi.

La pretesa di verità/validità, incarnata in ogni uomo, si può quindi vedere in generale come la risposta alla sollecitazione alla giustificazione di sé, che proviene ogni momento dall'interrogazione formulata implicitamente o esplicitamente dagli altri. Il tipo di risposta, che l'individuo esprime con la sua esistenza, determina il senso del suo legame con gli altri, rivelando la misura del suo sentimento di responsabilità verso di loro. Questa trama di sensi convissuti e di significati consaputi è la struttura vera e immateriale che, attraverso la comunicazione viva e il dialogo diretto, costituisce il fattore originario della coesione sociale. Di essa le strutture reali, che sono comunicazione, per così dire, pietrificata, sono soltanto il riflesso.

Questo è all'incirca il cammino che Protagora e Fichte hanno indicato guardando soprattutto alla comunicazione diretta, che senza dubbio è il fulcro di questa sfera. Hegel invece, pur producendo nella *Fenomenologia* alcune fondamentali analisi del dialogo vivo, tra cui quella tra lo spirito agente e l'anima bella, abbandona successivamente questa strada e con essa quella della centralità del linguaggio. Egli, ricostruendo i presupposti concreti della comunicazione viva, ha diretto progressivamente la propria ricerca verso le strutture storiche istituzionali, che rendono possibili e determinano nel loro specifico carattere le forme di comunanza tra gli uomini. Queste strutture non sono in effetti altro che comunicazione registrata e accumulata nei millenni, come il sapere del mondo della vita, sulla cui base è possibile tendere a una relazionalità umana sempre più piena, purché naturalmente lo si voglia.

Bibliografia

Capitolo I

Paragrafo I. Protagora

- AA. VV., *I Presocratici: testimonianze e frammenti*, cur. Gabriele Giannantoni, Laterza, Bari 1993.
Erodoto, *Le storie*, cur. Luigi Annibaletto, Mondadori, Milano 1982.
Platone, *Opere complete*, trad. vari, Laterza, Bari 1971, 9 vol.
Aristotele, *Opere complete*, trad. vari, Laterza, Bari 1973, 11 vol.
Plutarco, *Vite parallele*, cur. Carlo Carena, Mondadori, Milano 1974.
Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, cur. Marcello Gigante, Laterza, Bari 2000.
Fedor Dostoevskij, *I demoni*, trad. Rinaldo Küfferle, Garzanti, Milano 1981.
Mario Untersteiner, *I sofisti*, Editore Bruno Mondadori, Milano 1996.
Giuseppe Martano, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, Il tripode, Napoli 1972.
Giovanni Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Il tripode, Napoli 1971.
Cristoph Jermann *Dalla teoria alla prassi?*, cur. Antonio Gargano, Guerini, Milano 1991.
Stefano Peverada, *Il canto delle sirene. Protagora e la metafisica*, Mimesis, Milano 2002.

Paragrafo II. Hobbes

- E - Thomas Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, trad. Arrigo Pacchi, La nuova Italia, Torino 1968.
C - Thomas Hobbes, *De cive*, cur. Tito Magri, Editori riuniti, Roma 1999.
Co - Thomas Hobbes, *Il corpo*, in *Elementi di filosofia*, trad. Antimo Negri, Utet, Torino 1986.
L - Thomas Hobbes, *Leviatano*, cur. Arrigo Pacchi, Laterza, Bari 2008.
U - Thomas Hobbes, *De homine*, cur. Arrigo Pacchi, Laterza, Bari 1972.
Baruch Spinoza, *Etica*, cur. Emilia Giancotti, Editori riuniti, Roma 1997.
Alexandre Koyré, *Dal cosmo chiuso all'universo infinito*, trad. Luca Cafiero, Feltrinelli, Milano 1981.
Leo Strauss e Joseph Cropsey, *Storia della filosofia politica*, cur. Carlo Angelino, Il melangolo, Genova 1995.
Paul Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cur. Fabio Polidori, Cortina, Milano 2005.

Paragrafo III. Vico

- Giambattista Vico, *Le orazioni inaugurali*, cur. GianGaleazzo Visconti, Il mulino, Bologna 1982.
R - a Joh. Baptista a Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, Mosca, Neapoli 1709; ristampa anastatica in CD-rom cur. Roberto Mazzola e Ruggero Cerino, in «Bollettino del centro di studi vichiani», anno XXXV, 2005.
A - Giambattista Vico, *De antiquissima Italorum sapientia*, cur. Manuela Sanna, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2005.
U - Joh. Baptistae Vici, *De universi iuris uno principio, et fine uno*, Musca, Neapoli 1720; ristampa anastatica in CD-rom cur. Roberto Mazzola e Ruggero Cerino, in «Bollettino del centro di studi vichiani», anno XXXV, 2005.
C - Joh. Baptista a Vico, *De constantia iurisprudientis*, Musca, Neapoli 1721; ristampa anastatica in CD-rom cur. Roberto Mazzola e Ruggero Cerino, in «Bollettino del centro di studi vichiani», anno XXXV, 2005.
SN1 - Giambattista Vico, *Principj di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni*, ristampa anastatica dell'edizione Napoli 1725, cur. Tullio Gregory, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1979.
Aut - Giambattista Vico, *Autobiografia*, cur. Rosario Diana, Tolmino, Napoli 2001.

SN2 - Giambattista Vico, *La scienza nuova 1730*, cur. Paolo Cristofolini, Guida, Napoli 2004.
 SN3 - Giambattista Vico, *La scienza nuova* [1744], cur. Fausto Nicolini, Laterza, Bari 1974.
 Giambattista Di Vico, *Opere filosofiche*, cur. Paolo Cristofolini, Sansoni, Firenze 1971.
 Benedetto Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, Laterza, Bari 1973.
 Ernesto Grassi, *Potenza della fantasia*, cur. Carlo Gentili, Guida, Napoli 1990.
 Ernesto Grassi, *Vico e l'umanesimo*, cur. Antonio Verri, Guerini, Milano, 1992.
 Isaiah Berlin, *Vico ed Herder*, cur. Antonio Verri, Armando, Roma 1978.
 Vittorio Hösle, *Introduzione a Vico*, cur. Giovanni Stelli, Guerini, Milano 1997.

Paragrafo IV. Fichte

LD – Johann G. Fichte, *Lezioni sulla missione del dotto*, cur. Emilio Caretti, Laterza, Bari 1965.
 DS – Johann G. Fichte, *Dottrina della scienza*, cur. Adriano Tilgher, Laterza, Bari 1910.
 Johann Gottlieb Fichte, *Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre*, in *Sämmtliche Werke*, (Hgr.H.I.Fichte 1845-46) de Gruyter, Berlin 1965, I.
 PSI - J. G. Fichte, *Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza*, cur. Claudio Cesa, Laterza, Bari 1999.
 Johann Gottlieb Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, in *Sämmtliche Werke*, (Hgr.H.I.Fichte 1845-46) de Gruyter, Berlin 1965, I.
 NM - Johann G. Fichte, *Teoria della Scienza 1798 "nova methodo"*, cur. Alberto Cantoni, Istituto editoriale cisalpino, Varese - Milano 1959.
 SL - Johann G. Fichte, *Sullo spirito e la lettera*, Rosenberg & Seller, Torino 1989.
 DN – Johann G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale*, cur. Luca Fonnesu. Laterza, Bari 1994.
 SE – Johann G. Fichte, *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, trad. Remo Cantoni, riv. Carla De Pascale, Laterza, Bari 1994.
 DU - J. G. Fichte, *La destinazione dell'uomo*, trad. Remo Cantoni, riv. C. Cesa, Laterza, Bari 2001.
 Johann Gottlieb Fichte, *La seconda dottrina della scienza*, cur. Adriano Tilgher, Cedam, Padova 1939.
 Johann G. Fichte, *Scritti sulla Dottrina della scienza 1794-1804*, trad. Mauro Sacchetto, Utet, Torino 1999.
 Johann G. Fichte, *Dottrina della religione*, cur. Giovanni Moretto, Guida, Napoli 1989.
 Fichte, *Filosofia della storia e Teoria della scienza giovannea*, cur. Alberto Cantoni, Principato, Milano 1956.
 Johann G. Fichte, *L'essenza del dotto*, cur. Eugenio Garin, trad. Alberto Cantoni, La nuova Italia, Firenze 1963.
 Immanuel Kant, *Scritti sul criticismo*, cur. Giuseppe De Flavii, Laterza, Bari 1991.
 Immanuel Kant, *Antropologia pragmatica*, trad. Giovanni Vidari, riv. Augusto Guerra, Laterza, Bari 1969.
 Friedrich Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, cur. Antonio Sbisà, La nuova Italia, Firenze 1970.
 Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. Enrico Filippini, Il saggiatore, Milano 2008.
 Luigi Pareyson, *Fichte, il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976.
 Reinhard Lauth, *La filosofia trascendentale di J. G. Fichte*, cur. Claudio Cesa, Guida, Napoli 1986.
 Reinhard Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà*, trad. Marco Ivaldo, Guerini, Milano 1996.
 Reinhard Lauth, *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach der Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Meiner, Hamburg 1984.
 Reinhard Lauth, *Con Fichte, oltre Fichte*, cur. Marco Ivaldo, Trauben, Torino 2004.
 Claudio Cesa, *Introduzione a Fichte*, Laterza, Bari 1998.
 AA. VV., *Difettività e fondamento*, cur. Aldo Masullo, Guida, Napoli 1984.
 Marco Ivaldo, *L'assoluto e l'immagine*, Studium, Roma 1983.

Capitoli II-III. Georg W. F. Hegel

- STG - Georg W. F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, cur. Edoardo Mirri, Guida, Napoli 1989.
- Georg W. F. Hegel, *Primi scritti critici*, cur. Remo Bodei, Mursia, Milano 1990, contiene:
- DFS – *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*.
- FSa – *Fede e sapere*.
- Georg W. F. Hegel, *Scritti di filosofia del diritto*, cur. Antonio Negri, Laterza, Bari 1971, contiene:
- DN – *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*.
- SE – *Sistema dell'eticità*.
- SP - Georg W. F. Hegel, *Scritti politici*, cur. Armando Plebe, Laterza, Bari 1971.
- FSJ - Georg W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, cur. Giuseppe Cantillo, Bari 1971.
- F – Georg W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cur. Enrico De Negri, La nuova Italia, Firenze 1979.
- L – Georg W. F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. Arturo Moni, riv. Claudio Cesa, Laterza, Bari 1974.
- E 1 – Georg W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche. La scienza della logica*, cur. Valerio Verra, Utet, Torino 1981.
- E 3 – Georg W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche. Filosofia dello spirito*, cur. Alberto Bosi, Utet, Torino 2005.
- Georg W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cur. Benedetto Croce, Laterza, Bari 1973.
- D – Georg W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cur. Vincenzo Cicero, Rusconi, Milano 1998.
- Pr – Georg W. F. Hegel, *Propedeutica filosofica*, cur. Giorgio Radetti, Sansoni, Firenze 1951.
- SdF - Georg W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. Ernesto Codignola e Giovanni Sanna, La nuova Italia, Firenze 1985.
- FdS - Georg W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cur. Giovanni Bonacina e Livio Sichirrollo, Laterza, Bari 2003.
- FdR - Georg W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, cur. Elisa Oberti e Gaetano Borruso, Zanichelli, Bologna 1973.
- Est - Georg W. F. Hegel, *Estetica*, trad. Nicolao Merker e Nicola Vaccaro, Feltrinelli, Milano 1978.
- LPD - Georg W. F. Hegel, *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, cur. Gaetano Borruso, Laterza, Bari 1970.
- Renato Cartesio, *Discorso sul metodo*, cur. Armando Carlini, Laterza, Bari 1974.
- Gottfried W. Leibniz, *Monadologia*, cur. Guido De Ruggiero, Laterza, Bari 1975.
- Gottfried W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, trad. Massimo Mugnai, Editori riuniti, Roma 1982.
- Jean-Jacques Rousseau, *Opere*, cur. Paolo Rossi, Sansoni, Firenze 1972.
- Immanuel Kant, *Scritti precritici*, cur. Angelo Puppi, Laterza, Bari 1990.
- Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, trad. G. Gentile e G. Lombardo Radice, Laterza, Bari 1977.
- Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cur. Filippo Gonnelli, Laterza, Bari 1997.
- Immanuel Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. Francesco Capra, cur. Vittorio Mathieu, Laterza, Bari 1979.
- Immanuel Kant, *Critica del giudizio*, trad. Antonio Gargiulo, riv. Valerio Verra, Laterza, Bari 1979.
- Johann Georg Hamann, *Scritti e frammenti del mago del nord*, cur. Roberto Assagioli, Perrella, Napoli 1908.
- Friedrich Heinrich Jacobi, *Sulla dottrina dello Spinoza*, trad. Francesco Capra, Laterza, Bari 1914.
- Friedrich H. Jacobi, *Idealismo e realismo*, cur. Norberto Bobbio, De Silva, Torino 1948.
- Johann G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, cur. Valerio Verra, Laterza, Bari 1992.
- Friedrich W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, cur. Giuseppe Semerari, Sansoni, Firenze 1958.

Ludwig Feuerbach, *Scritti filosofici*, trad. Claudio Cesa, Laterza, Bari 1976.
 Karl Rosenkrantz, *Vita di Hegel*, trad. Remo Bodei, Mondadori, Milano 1974.
 William Blake, *Visioni*, trad. Giuseppe Ungaretti, Mondadori, Milano 1980.
 Fedor Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, trad. Agostino Villa, Mondadori, Milano 1969.
 Ernst Bloch, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, cur. Remo Bodei, Il Mulino, Bologna 1975.
 Franz Rosenzweig, *Hegel e lo stato*, cur. Remo Bodei, Il mulino, Bologna 1976.
 Jean Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, trad. Gian Antonio De Toni, La nuova Italia, Firenze 1972.
 Eric Weil, *Hegel e lo stato*, cur. Alberto Burgio, Guerini, Milano 1988.
 Jacques Derrida, *Forza di legge*, cur. Francesco Garritano, Boringhieri, Torino 2003.
 Ludwig Siep, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, cur. Vito Santoro, Pensa, Lecce 2007.
 Vittorio Hösle, *Verità e storia*, cur. Adriano Tassi, Guerini, Milano 1998.
 Vittorio Hösle, *Hegels System*, Meiner, Hamburg 1998.
 Franco Chiereghin, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Carocci, Roma 2008

Capitolo IV

Paragrafo I. Aldo Masullo

Aldo Masullo, *Intuizione e discorso*, Libreria scientifica editrice, Napoli 1955.
 LI – Aldo Masullo, *Lezioni sull'intersoggettività*, cur. Giuseppe Cantillo e Chiara de Luzenberger, Editoriale scientifica, Napoli 2005.
 SSP - Aldo Masullo, *Struttura soggetto prassi*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1994 (II ediz.).
 CF – *La comunità come fondamento*, Libreria scientifica editrice, Napoli 1965.
 SF - Aldo Masullo, *Il senso del fondamento*, cur. Giuseppe Cantillo e Chiara de Lützenberger, Editoriale scientifica, Napoli 2007.
 AF – Aldo Masullo, *Antimetafisica del fondamento*, Guida, Napoli 1971.
 FI – Aldo Masullo, *Fichte. L'Intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986 (rielabora CF).
 M - Aldo Masullo, *Metafisica*, Mondadori, Milano 1980.
 FD – Aldo Masullo, *Filosofie del soggetto e diritto del senso*, Marietti, Genova 1990.
 TG - Aldo Masullo, *Il tempo e la grazia*, Donzelli, Genova 1995.
 FM - Aldo Masullo, *Filosofia morale*, Editori riuniti, Roma 2005.
 AA. VV., *Comunità e solitudine. Studi in onore di Aldo Masullo*, cur. Giuseppe Cantillo, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1996, p. 107-8.

Paragrafo II. Karl Otto Apel

IL – (1963) *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, trad. Luciano Tosti, Il mulino, Bologna 1975.
 CC – (1973) *Comunità e comunicazione*, trad. Gianni Carchia, Rosenberg e Sellier, Torino 1977.
 LD - (1986) *Il logos distintivo della lingua umana. Rilevanza filosofica degli atti linguistici*, trad. Virginio Marzocchi, Guida, Napoli 1989.
 LE - (1986) *Limiti dell'etica del discorso? Tentativo di un bilancio intermedio*, in AA. VV., *Etiche in dialogo*, trad. Teresa Bartolomei Vasconcelos, Marietti, Genova 1990.
 EC – (1992) *Etica della comunicazione*, trad. Virginio Marzocchi, Jaca book, Milano 2006.
 DVR – *Discorso verità responsabilità*, cur. Virginio Marzocchi, Guerini, Milano 1997.
 Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cur. Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 1976.
 Ernst Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, cur. Eraldo Arnaud, La nuova Italia, Firenze 1987.
 Hans G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. Gianni Vattimo, Bompiani, Milano 1986.
 Jürgen Habermas, *Conoscenza e interesse*, cur. Gian Enrico Rusconi ed Emilio Agazzi, Laterza, Bari 1990.

Jürgen Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, cur. Carlo Donolo, Laterza, Bari 1978.
Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cur. Gian Enrico Rusconi, Il mulino, Bologna 1896.
Jürgen Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cur. Emilio ed Elena Agazzi, Laterza Bari 2003.
Jürgen Habermas, *Etica del discorso*, cur Emilio Agazzi, Laterza, Bari 1989.
Jürgen Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, cur. Marina Calloni, Laterza, Bari 2006.
Jürgen Habermas, *Verità e giustificazione*, cur. Mario Carpitella, Laterza, Bari 2001.
Jürgen Habermas, *La condizione intersoggettiva*, cur. Mario Carpitella, Laterza, Bari 2007.

La maggior parte delle citazioni da Platone, nonché dalla *Fenomenologia dello spirito* e dalla *Filosofia del diritto* di Hegel sono state riviste e uniformate nella terminologia.

Indice

Prefazione. p. 3.

cap. I Linee di sviluppo dell'idea di intersoggettività da Protagora a Fichte. p. 5.

1.1 Protagora. La prima teoria dell'intersoggettività. p. 5.

1.2 Hobbes. La sostituzione del paradigma naturalistico con quello societario. p. 17.

1.3 Vico. La storicizzazione del paradigma societario e il suo ancoraggio nel mondo della vita. p. 31

1.4 Fichte. Il ritorno del modello educativo di intersoggettività. p. 45.

cap. II L'intersoggettività nel giovane Hegel (1795-1806). p. 56.

2. 1 Intersoggettività ed educazione. p. 56.

2. 2 Intersoggettività ed eticità. p. 59.

2. 3 Eticità e metafisica cosmologica. p. 61.

2. 4 Eticità e religione. p. 65.

2. 5 Eticità e moralità. p. 70.

2. 6 Eticità e mondo della vita. p. 72.

cap. III L'intersoggettività nel pensiero maturo di Hegel (1807-1831). p. 77.

3. 1 L'educazione. p. 77.

3. 2 L'eticità ingenua. p. 85.

3. 3 La moralità. *Pars destruens*: critica della filosofia pratica di Kant e Fichte. p. 92.

3. 4 La moralità. Fenomenologia storica: la tragedia di Socrate. p. 97.

3. 5 La moralità nella continuità etica. *Pars costruens*: la coscienza. Analisi dell'ultima parte del capitolo *Spirito* della *Fenomenologia dello spirito*. p. 103.

3. 6 Il sistema maturo. p. 123.

cap. IV. Sguardo sulla contemporaneità. p. 142.

4. 1. Masullo. Comunicazione e incomunicatività. p. 142.

4.2. Apel. L'autofondazione della ragione comunicativa. p. 156.

Conclusioni p. 172.

Bibliografia p. 176.